PARMÉNIDES

MARTIN HEIDEGGER



AKAL NUESTRO TIEMPO

AKAL/NUESTRO TIEMPO
6

Colección dirigida por
Félix Duque
Diseño de cubierta
Sergio Ramírez

Título original:
Martin Heidegger. Gesamtausgabe, Bd. 54. Parmenides

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España
Tel.: 91 806 19 96
Fax: 91 804 40 28
www.akal.com
ISBN-10: 84-460-1888-8
ISBN-13: 978-84-460-1888-9
Depósito legal: To-447-2005
Impreso en Edibook, S. L.
Yuncos (Toledo)

Martin Heidegger

PARMÉNIDES

Edición de Manfred S. Frings

Traducción:
Carlos Másmela



Introducción

MEDITACIÓN PREPARATORIA SOBRE EL NOMBRE Y LA PALABRA ΑΛΗΘΕΙΑ Y SU CONTRA-ESENCIA. DOS INDICACIONES DE LA PALABRA INTERPRETATIVA ΑΛΗΘΕΙΑ

§1. La diosa «verdad». Parménides, I, 22-32

a) El enterarse ordinario y el saber esencial. Revocación de la interpretación corriente del «poema didáctico» mediante el prestar atención a la apelación del inicio.

Παρμενίδης καὶ Ἡράκλειτος, Parménides y Heráclito, son los nombres de los pensadores, contemporáneos en las décadas entre 540 y 460 a.C., que piensan lo verdadero en una única copertenencia al comienzo del pensar occidental. Pensar lo verdadero significa: experimentar lo verdadero en su esencia y saber la verdad de lo verdadero en dicha experiencia esencial.

Según la cronología, han transcurrido dos mil quinientos años desde el comienzo del pensar occidental. No obstante, lo pensado en el pensar de ambos pensadores nunca ha sido afectado por el paso de los años y los siglos. Esta resistencia a través del tiempo aniquilador no es, empero, precisamente válida a causa de que lo pensado que tales pensadores tuvieron que pensar haya sido conservado en sí por doquier desde entonces, en algún lugar supratemporal, como el denominado «eterno». Más bien, lo pensado en dicho pensar es justamente lo histórico por excelencia, lo que precede y, con ello, lo que anticipa toda historia subsiguiente. Llamamos, por tanto, a lo precedente y a aquello que determina toda la historia: lo inicial. Puesto que no reposa atrás en un pasado, sino que subyace en la anticipación de lo venidero, lo inicial llega a ser siempre de nuevo expresamente donación para una época.

El inicio es lo último en llegar en la historia esencial. Sin embargo, para un pensar que sólo conoce la forma del calcular, la sentencia «El inicio es lo último» no deja de ser algo absurdo. En primer término, el inicio aparece sin duda, al comienzo, en un peculiar encubrimiento. Por eso, se origina el hecho extraño de que lo inicial sea tenido fácilmente por lo imperfecto, incompleto, burdo. Se lo denomina igualmente «lo primitivo». Así surge la opinión de que los pensadores anteriores a Platón y Aristóteles serían «pensadores primitivos». Por supuesto, no por ello todo pensador del comienzo del pensar occidental es un pensador inicial. El primer pensador inicial se llama Anaximandro.

Los otros dos pensadores –los únicos, además de Anaximandro– son Parménides y Heráclito. Que caractericemos a estos tres pensadores como los únicos iniciales, frente a todos los otros pensadores de occidente, suscita una impresión de arbitrariedad. De hecho, tampoco poseemos ninguna prueba suficiente para fundamentar inmediatamente dicha caracterización. Para ello, es necesario abordar estos pensadores iniciales de acuerdo con una relación auténtica.

En el transcurso de las épocas de la historia occidental, el pensar posterior no sólo se aleja cronológicamente de su comienzo, sino también, y sobre todo, de lo que es pensado a partir de su inicio. Las generaciones ulteriores se enajenan cada vez más del pensar temprano. Por último, la distancia se hace tan grande que surge la duda de si una época más tardía esté, por cierto, aún en condiciones de pensar nuevamente los pensamientos más tempranos. A esta duda se agrega otra: la de si tal proyecto, suponiendo que sea posible, pueda ser aún de alguna utilidad. ¿Por qué razón debemos andar errantes en medio de las huellas casi desvanecidas de un pensar que ha pasado hace tanto tiempo? Las dudas sobre la posibilidad y utilidad de dicho intento encuentran todavía una particular ratificación por la circunstancia de que este pensar temprano sólo nos ha sido transmitido en fragmentos. De ahí se explica el hecho de que las opiniones de los eruditos sobre la «filosofía» temprana de los griegos diverjan ampliamente y que la concepción de estos pensamientos filosóficos sea completamente incierta.

La intención de reflexionar todavía hoy sobre el pensar de Parménides y de Heráclito sigue estando de este modo rodeada de múltiples dudas y objeciones. Dejemos estas dudas y obje-

ciones en lo que valen, para ahorrarnos así la tarea de refutarlas en detalle. Incluso, si quisiéramos ocuparnos de esas objeciones, tendríamos, por supuesto, que haber efectuado con anterioridad algo ineludible: pensar lo que ambos pensadores piensan. No podemos eludir esta sola exigencia, a saber, prestar ante todo atención a las palabras de esos pensadores. Quizá, si prestamos suficiente atención y perseveramos en nuestro pensar, descubramos que las dudas antes mencionadas son sin fundamento.

Las palabras de Parménides tienen la forma lingüística de versos y estrofas. Se dan como un «poema». Sin embargo, puesto que las palabras exponen una «doctrina filosófica», se habla del «poema doctrina» o «didáctico» de Parménides. Ésta es una caracterización de su decir pensante, el cual procede de la perplejidad. Sabemos de poesías y poemas. Sabemos también de tratados filosóficos. Pero es fácil ver también que apenas si cabe hallar algo de «poético» en los versos de Parménides. Muy al contrario, aquí se encuentra uno en gran medida con eso que es denominado como lo «abstracto». Por eso, parece que el mejor modo de caracterizar la declaración pensante en cuestión, es teniendo en cuenta al mismo tiempo ambos momentos, la forma en verso y el «contenido abstracto», y se habla así de un «poema didáctico».

Pero quizá no se trate allí de un «poema» en el sentido de la «poesía», ni de una «doctrina». Cómo sean dichas aquí las palabras y cómo sea pensado lo dicho, eso sólo puede aclararse seguramente si sabemos primero qué es lo pensado aquí y qué es lo que tiene que llegar a la palabra. Aquí, de una única manera es dicha la palabra y emitida una sentencia. Por eso, en adelante denominaremos la palabra inicial de Anaximandro, de Parménides y de Heráclito como la sentencia de estos pensadores. «La sentencia» menciona el todo de su decir, no sólo proposiciones singulares y enunciados. Pero, con el fin de conceder su derecho a la tradición, hablaremos para empezar del «poema didáctico» de Parménides.

(Puesto que desde hace mucho tiempo no se dispone ya de una edición separada del texto de Parménides, he hecho que se transcriba y multicopie. La transcripción se dispone de tal forma que los participantes en la lección, según vayan avanzando las distintas clases, puedan consultar en todo momento la respectiva traducción que se encuentra en la página opuesta.)

Para conocer qué es lo dicho y pensado en las palabras de Parménides, vamos a elegir el camino más seguro. Seguiremos el texto. La traducción a él adjunta contiene ya la interpretación del texto. Esta interpretación requiere, empero, una explicación. No obstante, ni la traducción ni la explicación tendrán peso alguno mientras lo pensado en la palabra de Parménides no nos interpele por sí mismo. Todo radica en que atendamos a la apelación que proviene de la palabra pensante. Sólo de este modo, prestando atención a la apelación, llegaremos a saber la sentencia. Lo que el hombre atiende, qué atención presta a lo atendido o en qué medida sea original y constante en su atención será decisivo por lo que respecta a la dignidad que al hombre quepa asignar desde la historia.

Pensar es atender a lo esencial. En esta atención esencial reside el saber esencial. Lo que usualmente se llama «saber» consiste en enterarse de un asunto y de sus circunstancias. Gracias a estos conocimientos «dominamos» cosas. Este «saber» dominante se dirige al ente correspondiente, a su estructura y a su *utilidad. Dicho «saber» se apodera del ente, lo «domina» y de este* modo va más allá de él y lo sobrepasa así constantemente. El carácter del saber esencial es completamente diferente. Éste concierne al ente en su fundamento -en su ser–. El «saber» esencial no se adueña de aquello que hay que saber de él, sino que viene solicitado por él. Toda «ciencia», por ejemplo, pero también saberes de otro tipo, es un dominio cognoscitivo, un exceder y un sobrepasar el ente, si es que incluso no lo arrolla. Todo esto se lleva a cabo en el modo de la objetualización. Al contrario, el saber esencial, el prestar atención, consiste en retroceder ante el ser. En este retroceso vemos y percibimos esencialmente más, a saber, algo completamente diferente del proceder –digno de reparo– de la ciencia moderna, el cúal es siempre una agresión técnica sobre el ente y una inmiscusión en él, a favor de la «orientación» manipuladora, «creadora», laboral y comercial. Al contrario, la atención pensante no deja de ser un estar atento a una apelación que no procede de hechos y sucesos sueltos de lo real, ni tampoco concierne a los hombres en la superficialidad de sus ocupaciones cotidianas. Solamente cuando esta apelación del ser –no ya algo objetual, procedente de la multiplicidad del ente– nos interpele en la palabra de Parménides, tendrá sentido el conocimiento de sus «proposi-

ciones». Sin prestar atención a esta apelación, cualquier cuidado que pretendamos emplear en la clarificación de este pensamiento conduce al vacío. El orden de nuestra clarificación de los fragmentos individuales viene determinado por una interpretación del pensamiento directriz, que tomamos por base en las clarificaciones separadas sobre esta interpretación, la cual, por supuesto, sólo por sus pasos contados puede llegar a la luz.

Los fragmentos individuales están numerados en números romanos. Comenzaremos, aunque pueda parecer arbitrario, con el primer fragmento, y, específicamente, con los versos 22-32.

I, 22-32

22 Y la diosa me acogió con dedicado afecto. Puso mi mano derecha en su mano; en seguida tomó la palabra, dirigiéndose a mí del siguiente modo:
«¡Oh, hombre compañero de inmortales aurigas,
25 que al galope de tus corceles te conducen a nuestra casa!
Pues no ha sido un sino funesto el que te ha abierto, con anticipación, este camino –que está, en verdad, apartado de los hombres, más allá (retirado) de su sendero–, sino tanto el precepto como el orden. Y es necesario que experimentes todo, tanto el desocultamiento de la esfera bien completa, del indisimulable corazón,
30 como también el aparecer mortal que resplandece, donde no mora ninguna esperanza de desocultamiento.
Sin embargo, esto tendrás que experimentar: cómo lo que resplandece,
32 (en la necesidad) permanece conforme a la apariencia, en tanto resplandece a través de todo y conduce todo (en consecuencia) de este modo a la perfección».

El pensador Parménides habla de una diosa, quien le da la bienvenida, luego de ser conducido a su casa tras su viaje. Al saludo, cuya propia esencia explica la diosa misma, ella agrega el anuncio de las revelaciones que el pensador debe experimentar en su camino a través de ella. Todo lo que el pensador dice en los fragmentos siguientes del «poema didáctico» es la palabra de esta diosa. Si prestamos atención a esto con antelación y lo retenemos bien y rigurosamente en nuestra memoria, nos

orientaremos en adelante por la indicación de conocer gradualmente qué dice la sentencia del pensador al traer al lenguaje la palabra de dicha diosa.

¿Quién es la diosa? La respuesta que nosotros anticipamos proporciona en primer término el todo del «poema didáctico». La diosa es la diosa «verdad». Ella misma –«la verdad»– es la diosa. Por eso evitaremos el giro que hablaría de una diosa «de la» verdad. Pues la expresión «diosa de la verdad» evoca la representación de una diosa cuya «verdad» sólo es confiada a su protección y bendición. De ser éste el caso, tendríamos dos cosas distintas: «una diosa» y «la verdad» que se encuentra bajo protección divina. Además, podríamos ilustrar este estado de cosas de acuerdo con ejemplos corrientes. Los griegos honran, por ejemplo, a la diosa Ártemis como la diosa de la caza y de los animales. La caza y los animales no son la diosa Ártemis misma, sino aquello a lo que está consagrada y aquello que se encuentra bajo su protección. Pero, si Parménides nombra la diosa «verdad», la verdad misma tiene que experimentarse aquí como la diosa. Esto podría extrañarnos, pues, en primer lugar, consideraríamos completamente insólito que un pensador refiera su pensamiento a la palabra de una esencia divina. Es característico de los pensadores, quienes más tarde, desde el tiempo de Platón, son llamados «filósofos», que su propia meditación sea la fuente de sus pensamientos. Los pensadores son llamados sin duda «pensadores» en un sentido relevante, porque ellos, como se dice, piensan «por sí mismos» y en su pensar se ponen ellos mismos en juego. El pensador responde preguntas planteadas por él mismo. Los pensadores no anuncian las «revelaciones» del dios. No reportan las inspiraciones de una diosa. Ellos exponen su propia comprensión. ¿Qué debe significar entonces la diosa en este «poema didáctico» que trae a la palabra los pensamientos de un pensar, cuya pureza y rigor nunca más ha retornado desde entonces? Sin embargo, aunque el pensar de Parménides procediera de un fundamento aún oculto para nosotros y se encontrara correctamente, por tanto, en una relación con la diosa «verdad», echaríamos de menos aquí, no obstante, el aparecer inmediato de una figura divina, con la cual nos familiarizaríamos en el mundo griego. Atenea, Afrodita, Ártemis, Deméter, aparecen inequívocamente como «dioses-personas». Al contrario, la diosa «verdad» es ampliamen-

te «abstracta». Se podría sostener, incluso, que aquí no se trata de ninguna «experiencia mítica» de esta diosa, sino que un pensador, por su propia iniciativa, «personifica» el concepto universal «verdad» en la figura indeterminada de una diosa. De hecho, encontramos con frecuencia este procedimiento de «hipostación» de conceptos universales como divinidades, particularmente en la Antigüedad tardía.

Quizá, el pensador Parménides emplea un proceder semejante, con el fin de proporcionar más vigor y color a sus pensamientos, de otra manera demasiado «abstractos». Además, si consideramos que el comienzo del pensar occidental se realiza en los griegos, según la opinión corriente, por una disociación del «logos» (razón) del «mito», entonces se encuentra enteramente comprensible que, en los primeros intentos «primitivos» de dicho pensar, puedan preservarse aún restos del representar «mítico». Mediante tales y semejantes reflexiones podría explicarse adecuadamente la presencia de una diosa en un «poema didáctico filosófico». De esta explicación resulta que la referencia a la diosa, y esta misma, pueden rechazarse ahora como decoraciones poética y pseudo-míticas, puesto que sólo de este modo se llega a conocer el «sistema filosófico» de ese pensador.

Ésta es la posición difundida corrientemente con respecto al aparecer de la diosa en el poema didáctico de Parménides, esbozada aquí brevemente. Aunque es sostenida en diferentes tratados, permanece, sin embargo, en un singular error. Si esta posición se originara solamente de la presunción de las generaciones venideras de saber todo mejor, o si fuera simplemente el resultado de la comparación historiográfica, que calcula aquí y allí entre la aparición de épocas anteriores y posteriores, entonces podríamos pasar por alto tales explicaciones. La dificultad está en que en ellas habla un modo de pensamiento que se ha consolidado en Occidente desde hace dos mil años y que en cierto sentido es, incluso, una consecuencia aberrante del pensar expresado en el «poema didáctico» de Parménides. Nosotros mismos nos movemos en la larga tradición de este modo de pensar, y por eso lo tomamos como el modo «natural».

Pero, si suponemos que el pensar de Parménides y de Heráclito es esencialmente de otro tipo, entonces se reclama por parte de nosotros una renuncia a los puntos de vista predominan-

tes, una renuncia que no tiene nada que ver con la simple refutación de falsas interpretaciones eruditas de ambos pensadores. Actualmente, la renuncia a dichos puntos de vista nos toca a nosotros mismos y nos afecta siempre de nuevo y siempre de manera más decisiva. Sólo en apariencia esta renuncia es una actitud «negativa». En verdad, ella ejecuta el primer paso por el cual comprometemos nuestra atención en la apelación del inicio, el cual, a pesar del alejamiento temporal representado historiográficamente, es más próximo a nosotros de lo que solemos considerar como lo más próximo.

Repetición

1) Comienzo e inicio. El pensar corriente y el inicio del pensar inicial. El retroceso ante el ser. Los pocos textos de lo simple. Referencia al «traducir».

Buscamos reflexionar sobre el pensar de dos pensadores, Parménides y Heráclito. Ambos pertenecen, considerados historiográficamente, al periodo temprano del pensar occidental. Distinguimos, con respecto al pensar temprano en occidente con los griegos, entre *comienzo* e *inicio*. El comienzo menciona el aparecer de este pensar en un determinado «tiempo». Pensar no significa aquí el curso de actos del pensar, representados psicológicamente, sino la historia en la cual un pensador surge, dice su palabra y funda, de este modo, un paraje de la verdad dentro de una humanidad histórica. Tiempo significa aquí menos el punto del ahora calculado según el año y el día, de lo que significa «época», la situación de cosas humanas y el lugar de la esencia humana. El «comienzo» concierne al surgimiento y a la inauguración del pensar. Con «inicio» mencionamos algo diferente. El «inicio» es lo que, en este pensar temprano, hay que pensar y lo que es pensado. Dejamos con ello aún sin aclarar la esencia de esto pensado. Pero, si se supone que el pensar de los pensadores es diferente del conocimiento de las «ciencias» y de todo tipo de conocimientos prácticos en todos los sentidos, entonces la referencia del pensar a lo pensado también es algo esencialmente otro que la relación del pensar ordinario «técnico-práctico» y «moral-práctico» con lo que piensa.

El pensar ordinario, sea científico, o precientífico o no científico, piensa el ente, y lo hace siempre de acuerdo con sus regiones individuales, con sus estratos separados y con sus aspectos circunscritos. Este pensar es un enterarse en el ámbito del ente, cuyo conocer sujeta y domina el ente de diferentes maneras. A diferencia del dominio del ente, el pensar del pensador es el *pensar del ser.* Su pensar es el *retroceso ante el ser.* Llamamos inicio a lo que es pensado en el pensar del pensador. Esto quiere decir, por tanto, ahora: el ser es el inicio. Sin embargo, no todo pensador, quien tiene que pensar el ser, piensa el inicio. No todo pensador, tampoco cada uno al comienzo del pensar en occidente, es un pensador inicial, es decir, quien piensa expresamente el inicio.

Anaximandro, Parménides y Heráclito son los únicos pensadores iniciales. Ellos no lo son, empero, por abrir y comenzar el pensar occidental. Antes de ellos «hay» ya pensadores. Ellos son pensadores iniciales porque piensan el inicio. El inicio es lo pensado en su pensar. Esto suena como si el «inicio» fuera algo semejante a un «objeto» que los pensadores acometen por sí mismos con el fin de examinarlo con atención. Pero hemos dicho ya en general, sobre el pensar de los pensadores, que es un retroceder ante el ser. Si, dentro del pensar pensante, el pensar inicial es lo supremo, entonces tiene que acaecer aquí un retroceder de tipo particular. Pues esos pensadores «no se ocupan» del inicio del modo como un investigador «ataca» su asunto. Tales pensadores tampoco proyectan el inicio como una construcción autoproducida del pensamiento. El inicio no es algo dependiente del favor de esos pensadores, con el cual ellos proceden de una manera u otra, sino más bien al contrario: el inicio es aquello que inicia algo con esos pensadores, porque recurren a él, de tal modo que es exigido de ellos un retroceder extremo ante el ser. Los pensadores son los *iniciados* por el *inicio;* son alcanzados por éste y congregados en él.

Es ya una representación equivocada la que nos conduce a hablar de la «obra» de esos pensadores. Pero si por el momento hablamos así, debemos tener en cuenta que su «obra», aunque haya sido conservada intacta por nosotros, es en extensión muy pequeña en comparación con la «obra» de Platón y de Aristóteles y, especialmente, en comparación con la «obra» de los pensadores modernos. Platón y Aristóteles y los pensadores ulteriores han pensado ampliamente «más», han recorrido más ámbitos y estra-

tos del pensar, y han preguntado a partir de un conocimiento más rico de las cosas y del hombre. No obstante, todos ellos piensan «menos» que los pensadores iniciales.

La peculiar situación de que el pensador moderno requiere un libro de 400 o más páginas, con el fin de expresar algo de lo que tiene que decir, es la señal infalible de que el pensar moderno se encuentra por fuera del ámbito del pensar inicial. Podría recordarse a este respecto la *Crítica de la razón pura* de Kant y la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Tales señales nos dan a comprender que por mucho tiempo el mundo se ha dislocado y el hombre está en la senda del error. Pero también debemos tener presente que el libro fundamental de la filosofía moderna, las *Meditationes de prima philosophia* de Descartes, comprende poco más de 100 páginas, y que los tratados decisivos de Leibniz sólo requieren unas pocas hojas de correspondencia. Estos hechos, sólo aparentemente superficiales, indican que en esos tratados tan concentrados y simples en cuanto a su construcción interna se efectúa un cambio del pensar, el cual no se lleva a cabo en el inicio, aunque se aproxima una vez más a su dominio. Dado que desde hace mucho hemos sido obligados a procurar nuestros conocimientos por un proceso de selección, a partir del exceso de lo que es dicho y escrito, hemos perdido la capacidad de escuchar *las pocas cosas simples* dichas en las palabras de los pensadores iniciales.

La dificultad del comprender y la razón del esfuerzo de la reflexión no residen en la presunta dificultad de los «textos», sino solamente en la indisposición e incapacidad de nuestra esencia. Con respecto al inicio, no hay proceso de selección. Aquí sólo podemos ponernos en camino hacia el inicio o eludirlo. Buscaremos prepararnos aquí para la primera posibilidad.

Por eso, pongamos todo nuestro empeño en prestar atención siquiera una vez a la palabra de los pensadores iniciales. Comencemos con una referencia a la palabra de Parménides. Ésta se nos ha transmitido en grandes y pequeños fragmentos. El todo conformado por los fragmentos es aún claramente reconocible y expresa en forma de verso los pensamientos de un pensador. Expresa, por tanto, una «doctrina» filosófica. Por eso hablamos del «poema doctrinal» o «didáctico» de Parménides.

Los fragmentos son contados en números romanos (VIII, 45 quiere decir: fragmento ocho, verso 45). Haremos una traducción de cada fragmento antes de aclararlo. Esta traducción ex-

presa en lengua alemana la palabra griega. La lengua alemana es familiar para nosotros. No obstante, la traducción y el conocimiento de la misma de ninguna manera garantiza la comprensión de las palabras del pensador. Por eso anotamos expresamente en la primera hora: «La traducción anexada contiene ya la interpretación del texto. Esta interpretación requiere, empero, de aclaración».

Por consiguiente, debemos prestar atención rigurosamente a esto: si bien la traducción contiene la interpretación, ésta aún no llega a la luz simplemente por escuchar la traducción. Precisamente porque ésta habla en palabras de nuestro lenguaje, aumenta de hecho el peligro de una interpretación errónea. Pues, ahora, en lugar de las palabras griegas, las palabras de la traducción pueden ser fácilmente aceptadas, de acuerdo con los significados que son tan usuales para nosotros, sin que tengamos que prestar atención al hecho de que cada palabra traducida recibe su contenido a partir del todo pensado por el pensador. Si, por ejemplo, en la traducción aparece la palabra «camino» o la palabra «corazón», eso de ninguna manera quiere decir que se haya tomado una decisión de lo que significa aquí «camino» y «corazón». Tampoco se ha decidido si estamos ya en condiciones de pensar la esencia de «camino» y la esencia de «corazón» mencionadas aquí verdaderamente e, incluso, en el sentido de Parménides. A pesar de ello, no puede negarse que todo el mundo sabe «en general» qué significan aquí «camino» y «corazón». Sin embargo, primero la traducción, trasladada a través de una interpretación, está, en ciertos límites, en condiciones de hablar por sí misma.

Comencemos con la explicación del primer fragmento del así llamado «poema didáctico» y, específicamente, de su parte final, versos 22-32. La traducción reza:

22 Y la diosa me acogió con dedicado afecto. Puso mi mano derecha en su mano; en seguida tomó la palabra, dirigiéndose a mí del siguiente modo:
«¡Oh, hombre compañero de inmortales aurigas,
25 que al galope de tus corceles te conducen a nuestra casa!
Pues no ha sido un sino funesto el que te ha abierto, con anticipación, este camino –que está, en verdad, apartado de los hombres, más allá (retirado) de su sendero–, sino tanto

el precepto como el orden. Y es necesario que experimentes todo, tanto el desocultamiento de la esfera bien completa, del indisimulable corazón,
30 como también el aparecer mortal que resplandece, donde no mora ninguna esperanza de desocultamiento.
Sin embargo, esto tendrás que experimentar: cómo lo que resplandece,
32 (en la necesidad) permanece conforme a la apariencia, en tanto resplandece a través de todo y conduce todo (en consecuencia) de este modo a la perfección».

Parménides nos narra acerca de una diosa. Extraña la aparición de una «esencia divina» en el curso de los pensamientos de un pensador. Porque, por un lado, un pensador no tiene que anunciar el mensaje de una revelación divina, sino que tiene que declarar sobre sí mismo lo que él mismo ha preguntado. E, incluso, allí donde los pensadores piensan sobre «lo divino», como ocurre en toda «metafísica», este pensar es τὸ ϑεῖον (lo divino), como dice Aristóteles, un pensar a partir de la «razón» y no una reiteración de proposiciones de la «creencia» de un culto o de una iglesia. Sin embargo, desconcierta en particular la aparición «de la diosa» en el poema didáctico de Parménides, precisamente porque ella es la diosa «verdad». Pues «la verdad», justamente así como «la belleza», «la libertad», o «la justicia», son válidas para nosotros como algo «universal», algo que puede extraerse de lo particular y de lo real, de lo que es verdadero, justo o bello en algún momento, y es representado, por tanto, de manera «abstracta» en un mero concepto. Hacer de «la verdad» una «diosa», quiere decir, empero, transformar el mero concepto de algo, a saber, el concepto de la esencia de lo verdadero, en una «personalidad».

b) Dos modos de traducir la palabra ἀλήϑεια. El carácter conflictivo del desocultamiento. Aclaración preliminar de la esencia de la ἀλήϑεια y del ocultamiento. *Trans*portar y tra*ducir* [*Über*setzen - Über*setzen*].

Si escuchamos inicialmente, y de una manera indeterminada, hablar de la diosa «verdad» en el «poema didáctico», y si estimamos

que aquí se «personifica» la «noción abstracta» «verdad» en una figura divina, entonces tomamos de inmediato con dicha opinión la postura de aquellos que creen saber tanto lo que es la verdad, como también lo que es la esencia propia de la divinidad griega.

Pero nada sabemos de ambas cosas. Así mismo, si nos sintiéramos versados sobre la esencia de la verdad como la pensaron los griegos, en tanto tomamos las doctrinas de Platón y las de Aristóteles como una norma, estaríamos ya sobre una pista errada, la cual nunca podrá conducir, por sí misma, a lo experimentado por los antiguos pensadores cuando nombraron aquello que caracterizamos como «verdad». Si nosotros mismos nos obstinamos en preguntar por lo que pensamos cuando empleamos la palabra «verdad», entonces se nos revela una multiplicidad enmarañada de «puntos de vista» o, quizá, una perplejidad general. Lo que ciertamente es más importante que el número de interpretaciones divergentes de la verdad y de su esencia, es la intelección que se origina con dicha ocasión, de que aún no hemos meditado nunca seria y cuidadosamente sobre lo que exactamente llamamos «la verdad». Entre tanto, empero, deseamos siempre y constantemente «la verdad». Toda época de la historia busca lo «verdadero».

Pero cuán escasa y exigua es la comprensión del hombre sobre la esencia de lo verdadero, es decir, sobre la verdad. No obstante, si nosotros, gente de hoy, nos encontráramos en el caso afortunado de conocer la esencia de la verdad, esto no garantizaría aún nuestra capacidad de pensar lo que fue experimentado en el antiguo pensamiento de los griegos como la esencia de la verdad. Pues no sólo la esencia de la verdad, sino también la esencia de todo lo esencial, tiene en cada caso su propia riqueza, de la cual una época histórica sólo puede extraer una pequeña cantidad como su propia porción.

Si decimos anticipadamente y sin prueba que la diosa Ἀλήθεια aparece en el «poema didáctico» de Parménides no sólo con el fin de la decoración «poética», sino que más bien «la esencia» «verdad» mantiene por todas partes la palabra del pensador, entonces necesitamos aclarar de antemano la esencia de la ἀλήθεια.

El intento de alcanzar por medio del pensamiento la proximidad de la esencia de la ἀλήθεια, con el fin de ser solicitados por ella, exigirá de nosotros, quienes estamos aún más alejados de esta esencia de lo que estuvieron ya los griegos mismos, vas-

tos rodeos y perspectivas remotas. Tales cosas podrían ser, empero, necesarias para que podamos pensar sólo un poco la palabra de Anaximandro, de Heráclito y de Parménides, de tal modo que la pensemos a partir de la dimensión en la cual se muestra allí lo que tiene que ser pensado por esos pensadores y lo que permanece para el futuro, aunque de una manera velada, digno de ser pensado. Y todo esfuerzo por pensar la ἀ-λήθεια de un modo apropiado, si bien sólo desde la lejanía, es un asunto ocioso, mientras no arriesguemos pensar la λήθη, a la cual se refiere presumiblemente la ἀλήθεια.

Los griegos llaman ἀλήθεια lo que solemos traducir con la palabra «verdad». Sin embargo, si traducimos la palabra griega «literalmente», entonces ésta dice «desocultamiento». Parece como si la «traducción literal» consistiera simplemente en la reproducción de la palabra griega en la correspondiente palabra alemana. Este comienzo de la traducción literal es de hecho también su fin. Pero el trabajo de traducción no se agota en la construcción imitativa de «palabras», las cuales suenan artificiosas y disformes en la propia lengua. Si reemplazamos simplemente la ἀλήθεια griega por el «desocultamiento» alemán, aún no comenzamos a traducir. Eso sólo sucede cuando la palabra que traduce «desocultamiento» nos transporta al dominio de la experiencia y al modo de experiencia a partir del cual los griegos y, en el caso actual, el pensador inicial Parménides, dicen la palabra ἀλήθεια. Es, por tanto, un juego estéril con «palabras» si cambiamos ἀλήθεια por «desocultamiento», como se ha puesto de moda recientemente, y si al mismo tiempo atribuimos a la palabra «desocultamiento», mencionada ahora para reemplazar la palabra «verdad», un significado que simplemente hemos recogido a partir del corriente uso tardío de la palabra «verdad», el cual se nos ofrece como información de un pensar tardío.

Lo que es llamado «desocultamiento» *[Unverborgenheit]*, lo que tenemos que pensar con el nombre Ἀλήθεια, para que nuestro pensamiento sea adecuado, aún no se ha experimentado con ello, ni mucho menos ha asegurado un pensar riguroso. Podría suceder que la palabra acuñada expresamente «des-ocultación» *[Ent-bergung]* se encuentre más próxima a la esencia de la ἀλήθεια griega que la expresión «desocultamiento», la cual, empero, por diferentes razones, es en primer término apropiada para servir como hilo conductor en la meditación sobre la

esencia de la ἀλήθεια. Sin embargo, hay que tener en cuenta que en lo siguiente se hablará de «desocultamiento» y de «ocultación», y que se evitará la obvia expresión «desocultación», aunque es la traducción «más literal»[1].

Todo intento de una traducción «literal» de palabras fundamentales como «verdad», «ser», «apariencia», entre otras, llega enseguida al ámbito de una intención que se extiende esencialmente más allá de la producción acomodada de palabras formadas literalmente. Podríamos considerar esto más pronto y de un modo más serio si reflexionáramos sobre lo que es «traducir». En primer término concebimos este proceso de una manera superficial y técnico-filológica. Se dice que «traducir» es la transposición de un lenguaje a otro, del lenguaje extranjero a la lengua materna, o viceversa. Sin embargo, no apreciamos que constantemente estamos traduciendo nuestro propio lenguaje, nuestra lengua materna, en su palabra genuina. Hablar y decir es en sí una traducción, cuya esencia no puede significar que la palabra traducible y la palabra traducida pertenecen a diferentes lenguajes. En todo diálogo y en todo monólogo actúa un traducir originario. No tenemos en cuenta aquí primariamente la operación de reemplazar un giro de la frase por otro en el mismo lenguaje, o el uso de «paráfrasis». Un cambio en la elección de las palabras es una consecuencia que se deriva del hecho de que lo que tiene que ser dicho ha sido transportado por nosotros en otra verdad y claridad –o, quizá, oscuridad–. Este transporte puede ocurrir sin un cambio en la expresión lingüística. La poesía de un poeta o el tratado de un pensador se encuentran en su palabra peculiar, propia, única. Ella nos obliga a percibir esta palabra siempre de nuevo, como si la escucháramos por primera vez. Esta impresión inicial de la palabra nos coloca cada vez en una nueva orilla. Las así llamadas traducción y paráfrasis siguen siempre sólo el transporte de nuestra completa esencia en el ámbito de una verdad transformada. Sólo si somos apropiados por este transporte, estaremos al cuidado de la palabra. Solamente sobre la base de la atención al lenguaje fundado de este modo, podremos asumir la tarea, generalmente más fácil y más limitada, de traducir una palabra extranjera en nuestro propio lenguaje.

---

[1] Cfr. pp. 169 ss.

Pero la tarea más difícil es siempre la traducción del propio lenguaje en su palabra más propia. Así, por ejemplo, la traducción de la palabra de un pensador alemán al lenguaje alemán es particularmente difícil, porque aquí domina el terco prejuicio de que nosotros, quienes hablamos alemán, entenderíamos la palabra alemana sin ninguna dificultad, por cuanto pertenece, después de todo, a nuestro propio lenguaje, mientras que, por el contrario, para traducir una palabra griega tenemos que aprender primero esa lengua extranjera. Pero no podemos discutir aquí de una manera más detallada hasta qué punto y por qué todo diálogo y todo decir es una traducción originaria dentro del propio lenguaje, y qué significa aquí propiamente «traducir». Quizá en el curso de esta lección introductoria sobre la ἀλήθεια se nos brinde la oportunidad de experimentar algo acerca de tales asuntos.

Con el fin de que estemos en condiciones de transportarnos al dominio de la palabra griega ἀλήθεια y podamos decir de aquí en adelante esta palabra de una manera pensante, tenemos primero que ponernos alerta y seguir la indicación que nos brinda la palabra que traduce «desocultamiento». La indicación muestra de cierto modo la dirección del transporte. La instrucción conduce, si nos limitamos a sus rasgos principales, a algo *cuádruple*.

Por un lado, la palabra «des-ocultamiento» nos remite a algo semejante a «ocultamiento». Lo que está previamente oculto, por lo que toca al «desocultamiento», quién oculta y cómo sucede el ocultar, cuándo y dónde y para quién existe el ocultamiento, todo esto permanece indeterminado. No sólo ahora y para nosotros, quienes intentamos reflexionar sobre la ἀλήθεια bajo el hilo conductor de su traducción como «desocultamiento», sino que también y precisamente entre los griegos permanece indeterminado, e incluso incuestionado, lo que se ha indicado sobre el ocultamiento. Ellos experimentan originariamente y expresan en la palabra sólo el desocultamiento. Sin embargo, la indicación del ocultamiento y del ocultar nos proporciona ahora un dominio más claro de la experiencia. De una u otra manera conocemos seguramente las semejanzas de ocultar y ocultamiento. Las conocemos como encubrimiento, como enmascaramiento y como velamiento, pero también en las formas de la conservación, de la preservación, de la retención, de la enco-

mendación y de la apropiación. Conocemos igualmente la ocultación en las múltiples formas del encierro y de la reclusión. A partir de estos modos de ocultamiento y de ocultación, el «desocultamiento» gana inmediatamente rasgos más claros. El dominio de lo «oculto-desoculto» es para nosotros, si no falseamos nada, inmediatamente más familiar y accesible que lo expresado en los títulos corrientes *veritas* y «verdad». Hablando estrictamente, la palabra «verdad» no nos da a pensar nada y, mucho menos, algo que se represente «intuitivamente». Más bien, debemos acudir inmediatamente a una «definición» de la verdad tomada de alguna parte, con el fin de dar un significado a la palabra. Se requiere primero una meditación particular para familiarizarnos con el dominio del significado de la palabra «verdad». Al contrario, la palabra «desocultamiento» nos interpela inmediatamente de una manera diferente, aunque también probamos aquí primero la inseguridad de lo que es mencionado propiamente.

Por otro lado, la palabra «desocultamiento» indica que algo así como una superación o una cancelación del ocultamiento pertenece a la experiencia griega de la esencia de la verdad. El prefijo «des» corresponde en los griegos a ἀ-, la cual se llama gramaticalmente «α *privativum*». De qué tipo de *privatio,* de retraimiento y de apartamiento sean las formaciones privativas de la palabra, eso tiene que delimitarse en cada caso con respecto a lo que es expuesto en un retraimiento y en una restricción. «Des-ocultamiento» puede significar que el ocultamiento es abandonado, cancelado, superado o expulsado, con lo cual abandonar, cancelar, superar y expulsar son esencialmente distintos. «Des-ocultamiento» puede significar también que el ocultamiento de ninguna manera es permitido, que, aunque sea posible y una constante amenaza, no existe ni puede originarse. A partir de esta multiplicidad de significados del prefijo «des-», vemos fácilmente que ya en este respecto es difícil determinar el des-ocultamiento. Y, sin embargo, surge aquí un rasgo fundamental de la esencia del des-ocultamiento, el cual debemos retener en la mirada, con el fin de experimentar la esencia griega inicial de la «verdad». Esta oposición se esencia en el des-ocultamiento mismo. En la esencia de la verdad como des-ocultamiento actúa algún tipo de conflicto con el ocultamiento y la ocultación.

2) La pregunta por el nombre de la diosa y por su traducción. La esencia de la verdad como contrapuesta al ocultamiento de acuerdo con las dos primeras indicaciones. Des-*ocultamiento* y *des*-ocultamiento.

El primer pasaje que aclaramos pertenece al fragmento I y comienza con el verso 22: καί με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, «y la diosa me acogió con dedicado afecto...».

La diosa que aparece aquí es la diosa Ἀλήθεια. Decimos en la traducción corriente: la diosa «verdad». La diosa saluda al pensador, quien ha llegado a su casa, y le revela lo que él debe experimentar en un futuro. Esto será para el pensador lo que tendrá que ser pensado, y lo que tiene que ser pensado permanecerá de ahora en adelante inicialmente en la historia de la verdad. Podemos discernir fácilmente, aunque solamente de una manera amplia, que la esencia de esta diosa «verdad» decide todo sobre el pensador y lo que tiene que ser pensado. Por eso, tenemos que intentar esclarecer la esencia de la «verdad» antes de la aclaración formal de los fragmentos particulares y de los versos. Con este propósito preguntamos: ¿qué significa el nombre de la diosa, es decir, cuál es el significado de la palabra griega ἀλήθεια, la cual traducimos como «verdad»? Nos «ocupamos» aquí, según parece, con una palabra. Puesto que palabra y lenguaje se han hecho para nosotros un medio de transporte y un instrumento de comunicación entre otros, hablar de «ocupación» con «palabras» produce en seguida una impresión fatal. Es como si, en lugar de montar en una motocicleta, permaneciéramos quietos delante de ella, y sostuviéramos una conversación acerca de ella, con la intención de aprender de este modo a conducirla. Pero una palabra no es ningún instrumento, aunque también se sostenga que el lenguaje sea sólo un medio de comunicación o un medio de transporte, de tal modo que sería indiferente si decimos «universidad» *[Universität]* y pensamos con ello aún algo, o si simplemente divagamos acerca de la «uni». Quizá se «estudia» hoy solamente en una «uni».

Nosotros tampoco nos ocupamos aquí con meras «palabras». En la ciencia uno se puede «ocupar» evidentemente con palabras, así como uno trataría la historia de la evolución de las lom-

brices. Ἀ-λήθεια quiere decir, traducida «literalmente» *[«wörtlich»]*, «des-ocultamiento». En la consideración de lo «literal» nos parece tomar en serio la palabra. No obstante, desatendemos las palabras *[Worte]*, mientras sólo tengamos un interés en las «palabras». La traducción «literal» no puede reproducir simplemente las palabras y «enriquecer» de este modo el lenguaje de traducción con palabras «nuevas», inusuales y con frecuencia desproporcionadas, sino que tiene que ir más allá de las palabras y considerar las palabras mismas. La erudición acerca de las palabras no garantiza aún un saber de las palabras. Éstas dicen lo propiamente decible: la palabra, la sentencia. Si escuchamos, por cierto, lo literal, de tal modo que pensemos antes de todo y, por tanto, constantemente, la palabra, y sólo a partir de ésta, entonces se justifica la alta apreciación de lo «literal», pero también sólo entonces.

Tenemos que oír la palabra tomada literalmente, de tal forma que atendamos a las indicaciones que dan cuenta de la palabra. En dicho atender tomamos entonces en consideración lo que la palabra trata de decir. Nosotros ejercitamos la atención. Comenzamos a pensar.

Intentemos seguir ahora las indicaciones proporcionadas por la traducción literal de la palabra «des-ocultamiento», para estar con ello en condiciones de escuchar más claramente la palabra griega ἀλήθεια y de vislumbrar así algo de la esencia de la «verdad» *como es experimentada por los griegos. La palabra* «desocultamiento» proporciona una cuádruple indicación.

Las primeras dos indicaciones se pueden mostrar y fijar mediante el cambio de énfasis de la palabra «desocultamiento»: des-*ocultamiento* y *des*-ocultamiento. Des-*ocultamiento* remite primero a «ocultamiento». Donde hay ocultamiento, tiene que acontecer o haber acontecido la ocultación. Ésta puede ser de varias maneras: como velamiento y enmascaramiento, como conservación y poner aparte, como guardar y preservar original –igual a una fuente que sólo brota mientras se preserva–. Pero lo que los griegos experimentan y piensan cuando aluden al ocultamiento en todo «desocultamiento» no es evidente de inmediato. Eso sólo se muestra por una meditación particular. Y esto, a su vez, requiere un conocimiento de los modos de ocultación en general. Sólo así puede distinguirse adecuadamente la «ocultación» como la pensaron los griegos y su circunscrito do-

minio esencial. Sin embargo, antes de dirigirnos hacia allí, la palabra griega ἀλήθεια ha obtenido ya una cierta proximidad por medio de su traducción como «desocultamiento»; pues el dominio de la experiencia de «encubrir» y «no encubrir», «desocultar» y «ocultar», es inmediatamente más claro y más familiar que cualquier significado que debamos atribuir a nuestra usual palabra «verdad» por medio de una reflexión espontánea. Tenemos que percatarnos expresamente en todo momento del «significado» y la «definición» de «verdad» ganados de este modo. Además, corremos el riesgo de haber asegurado solamente una de las definiciones posibles de los diferentes puntos de vista filosóficos. Al contrario, conocemos la ocultación, bien sea porque las cosas mismas y sus conexiones se oculten de nosotros y para nosotros, bien sea porque nosotros mismos efectuemos, ejecutemos y permitamos una ocultación, bien sea porque ambas, un ocultarse de las «cosas» y un ocultar de este ocultar, ocurran en un entrejuego por medio de nosotros.

En segundo lugar, la palabra traducida *des*-ocultamiento nos remite al hecho sorprendente de que los griegos piensan en la esencia de la verdad algo así como superación, cancelamiento, o aniquilamiento del ocultamiento. Correspondiente a esta negación del ocultamiento, la verdad para los griegos es, como quien dice, algo «negativo». Con ello sale a la luz un hecho extraño, con respecto al cual la palabra corriente y sin-negación «verdad» (así como *veritas* y *verité*) extravía todo camino. Lo que los prefijos «ἀ-» y «des-» significan propiamente en las palabras ἀ-λήθεια y «des-ocultamiento» es, en primer término, tan poco decidido y fundado como el significado de ocultamiento que es apartado y «negado». Lo que podemos ver con claridad aquí es sólo esto: la esencia de la verdad como desocultamiento se contrapone de alguna manera a ocultamiento. Por lo visto, el desocultamiento se halla implicado en un «conflicto» con el ocultamiento, cuya esencia permanece objeto de controversia.

PRIMERA PARTE

LA TERCERA INDICACIÓN DE LA PALABRA QUE TRADUCE ΑΛΗΘΕΙΑ: EL DOMINIO DEL SER DE LA OPOSICIÓN ENTRE ΑΛΗΘΕΙΑ Y ΛΗΘΗ EN LA HISTORIA

§ 2. Primera meditación sobre la transformación de la esencia de la verdad y de su contra-esencia

a) El carácter conflictivo del des-ocultamiento. La tercera indicación: la verdad en las relaciones opuestas. La resonancia de la ἀλήθεια en la subjetividad. Referencia a Hegel y Schelling. Indicación de las oposiciones entre *ocultamiento y desocultamiento, falsedad y verdad.*

La «verdad» nunca es «en sí», disponible por sí misma, sino que tiene que ser conquistada en la lucha. El desocultamiento es apartado del ocultamiento en una lucha con éste. El desocultamiento no sólo es conquistado por medio del conflicto, en el sentido general de que entre los hombres la verdad es algo que tiene que buscarse y lucharse. Más bien, lo buscado y luchado en sí, prescindiendo del conflicto del hombre por ello, es en su esencia una lucha: «desocultamiento». Es oscuro quién lucha aquí y cómo luchan los que combaten. Pero es importante tener en cuenta al fin esta esencia conflictiva de verdad, una esencia que ilumina desde hace dos mil quinientos años en la más silenciosa de todas las luces. Se trata de experimentar propiamente la lucha que acontece en la esencia de la verdad.

Sin duda, la esencia de la lucha es en primer término objeto de controversia. Presumiblemente «lucha» significa aquí otra cosa que mera disputa o riña, algo diferente que ciega discordia, algo diferente que «guerra», así mismo algo diferente que «competencia». Quizá éstas son solamente acepciones, modificaciones y apelaciones aparentes del conflicto, cuya esencia ini-

cial podemos suponer y llegar a conocer algún día en la esencia de la verdad en el sentido de la ἀλήθεια. Quizá la palabra de Heráclito, de la que tantas veces se abusa y siempre estropeada, Πόλεμος πάντων... πατήρ ἐστι, interpretada como: «La guerra es la madre [el principio o el padre] de todas las cosas...», sólo tiene en común con el pensar griego un torrente vacío de palabras.

Pero, ¿cómo podríamos conocer también algo definido de la esencia del πόλεμος, el cual, según el diccionario, significa literalmente también «guerra»? ¿Cómo podríamos vislumbrar aún la esencia de lo «polémico» nombrada aquí, sin que sepamos nada de un conflicto que mora, incluso, en la esencia de la verdad? ¿Y cómo podríamos conocer el carácter conflictivo inicial de la lucha en la esencia de la verdad, si no experimentamos su esencia como desocultamiento y si a lo sumo conocemos la ἀλήθεια como el sonido de una palabra que zumba en el aire? La esencia conflictiva de la verdad ha sido ya extraña para nosotros y para el pensar occidental desde hace mucho tiempo. Al contrario, «la verdad» significa para nosotros lo que está más allá de todo conflicto y debe ser, por tanto, lo no conflictivo.

Por eso, no comprendemos hasta qué punto la esencia de la verdad misma es, en sí misma, un conflicto. Si, no obstante, la esencia conflictiva de la verdad fue experimentada en el pensar inicial de los griegos, entonces no puede sorprendernos si escuchamos precisamente la palabra «conflicto» en las sentencias del pensar inicial. De las interpretaciones de Jacob Burckhardt y Nietzsche del mundo griego hemos aprendido a prestar atención al «principio agonal» y a reconocer en la «contienda competitiva» un «impulso» esencial en la «vida» de este pueblo. Pero tendríamos entonces que formular la pregunta, en qué se funda el principio del «agon» y de dónde recibe su determinación la esencia de la «vida» y la del hombre, de tal modo que sea agonal. La «competitividad» sólo puede manifestarse donde se experimenta antes y en general lo conflictivo como lo que es esencial. Sin embargo, afirmar que la esencia agonal de los griegos reposa sobre una predisposición correspondiente del pueblo, sería una «explicación» no menos irreflexiva que decir que la esencia del pensar se funda en la capacidad de pensar.

Hemos observado hasta ahora que, por un lado, el desocultamiento pertenece a un dominio donde acontecen ocultamien-

to y ocultación. Por el otro, *des*-ocultamiento hace manifiesta una esencia conflictiva, es decir, es desocultación cuando en él sucede algo que está en conflicto con la ocultación.

El «desocultamiento» nos proporciona una *tercera indicación* de su esencia conflictiva, de acuerdo con la cual la verdad reposa en relaciones «opuestas»[2]. Para la doctrina corriente de verdad, su opuesto es solamente la «no-verdad» en el sentido de la falsedad. Algo es verdadero o falso. Sin embargo, en la época del primer cumplimiento de la metafísica occidental, en la filosofía de Schelling y Hegel, el pensar alcanza el conocimiento de que algo puede ser al mismo tiempo tanto verdadero como falso, aunque en diferentes aspectos. Aquí aparece también algo discordante en la forma de «negatividad» dentro de la esencia de la verdad. Pero la opinión de que lo que hemos dicho sobre la esencia conflictiva de la verdad coincidiría con las doctrinas de Schelling y Hegel y podría entenderse en adelante con ayuda de su metafísica, sería todavía más desastrosa que el desnudo desconocimiento de tales relaciones. Pues el rasgo fundamental de la esencia de la verdad en la metafísica moderna de Schelling y Hegel nunca es la ἀλήθεια en el sentido del desocultamiento, *sino la certeza en el sentido de la certitudo*, la cual, desde Descartes, acuña la esencia de la *veritas*. Algo semejante a la autocerteza del sujeto consciente de sí mismo es extraño al mundo griego. Pero, a la inversa, una resonancia de la esencia griega de ἀλήθεια impregna aún la esencia moderna de la «subjetividad del espíritu», la cual, entendida correctamente, nada tiene que ver con «subjetivismo». Pero ninguna resonancia logra el tono originario. Lo inicial solamente apela a lo que es inicial. Lo uno no se cubre con lo otro. No obstante, ambos son lo mismo, aunque ellos parezcan alejarse uno del otro de manera incompatible. Esto es válido en lo que sigue para la cuarta indicación, la cual podría proporcionar a un pensar atento la comprensión griega de la ἀλήθεια.

Con este recuerdo de la historia esencial de la verdad en el pensar occidental, necesario aquí, aunque ciertamente bastante sucinto, se ha insinuado, al mismo tiempo, que seríamos víctimas de burdas falsificaciones si interpretamos el pensar de Par-

---

[2] Cfr. más adelante pp. 151-153.

ménides y de Heráclito con ayuda de la «dialéctica» moderna, bajo el pretexto de que en el pensar inicial de los griegos «desarrolla un papel» la «contraposición» e, incluso, la oposición fundamental del ser y la nada. En lugar del proceder cómodo y aparentemente filosófico de hacer préstamos a Schelling y Hegel para interpretar con su ayuda la filosofía griega, debemos ejercitar la atención y seguir las indicaciones que pueden proporcionarnos la verdad en la forma esencial del desocultamiento. Sin embargo, como una réplica inmediata a lo dicho justo en este momento, quisiéramos anotar que en la actualidad podemos comprender el pensar inicial de los griegos solamente si lo interpretamos con base en nuestras propias representaciones. De este modo, surge la pregunta de si el pensar de Schelling y Hegel, su obra completa, no posee un rango incomparablemente más alto que el pensar de hoy. ¿A qué ser razonable se le ocurriría negar esto? Debemos admitir también que el inicio se mostrará a sí mismo, si se muestra en general, solamente con nuestra intervención. Pero permanece, por supuesto, la pregunta de qué tipo de intervención es ésta, de dónde y cómo tiene que ser determinada. De igual manera, se podría de hecho sostener la apariencia de pensar que el inicio, esta empresa actual, sólo es un intento de disponer historiográficamente del pasado, fuera de nuestro presente y para éste. Sería igualmente inútil, y de hecho una aberración, si tratáramos de hacer un cálculo sobre algo que exigiría un esfuerzo más esencial y una preparación, a saber, la fundamentación y el despliegue de una postura metafísica fundamental en el curso de la tradición del pensar occidental, o la simple atención sobre el inicio. ¿Quién quisiera negar que en este intento estamos expuestos constantemente al peligro de avanzar, junto con nuestros contemporáneos, de una forma inadecuada? No obstante, intentaremos atender a las indicaciones ofrecidas por la esencia del desocultamiento, una esencia difícilmente pensada y siempre difícil de pensar.

El desocultamiento permite ver una «oposición» al ocultamiento. La oposición ordinaria a la verdad es la no-verdad, en el sentido de la falsedad. Encontramos ya esta oposición muy temprano en el pensar y en el hablar occidental, también en su poesía. Después de lo que observamos hasta ahora sobre la verdad como desocultamiento, tenemos obviamente que ser cuidadosos al interpretar los ulteriores conceptos de lo falso y de

la falsedad en sus tempranas «representaciones». Por otro lado, sólo podemos pensar adecuadamente los tempranos significados «de lo falso», en el sentido de lo opuesto a lo verdadero, si hemos reflexionado previamente sobre lo verdadero en su verdad, es decir, sobre el desocultamiento. Pero, del mismo modo, el desocultamiento (ἀλήθεια) sólo puede ser aprehendido adecuadamente a partir de su contra-esencia, de la no-verdad y, por tanto, a partir de la falsedad, esto es, dentro del dominio de una experiencia de la esencia, abierto con la ἀλήθεια. De aquí es claro que nunca podemos pensar en su esencia lo «verdadero» y lo «falso», «verdad» y «falsedad», como separados uno del otro y, mucho menos, la verdad como «desocultamiento», porque aquí es manifiesta inmediatamente la relación opuesta al ocultamiento en el nombre. Por tanto, si en el temprano modo de pensar aparece ya la falsedad como uno de los opuestos a la verdad, es decir, al desocultamiento, entonces esta esencia de la falsedad debe ser, como opuesta al desocultamiento, un tipo de ocultamiento. Si el desocultamiento proporciona a la esencia de la verdad su carácter, debemos intentar comprender la falsedad como un ocultamiento.

b) La pregunta por la contra-esencia de ἀληθές. La ausencia del ληθές y el ψεῦδος. El encubrimiento de los significados fundamentales. Las contra-palabras λαθόν y λανθάνομαι pensadas en forma griega. El olvidar experimentado sobre la base de la ocultación. Homero, *Iliada,* XVIII, 46; X, 22; *Odisea,* VIII, 93.

Comenzaremos por preguntar, siguiendo esta indicación, cuál es la palabra para la contra-esencia de la ἀλήθεια. Τὸ ἀληθές es traducido por «lo verdadero». Éste significa lo «desoculto», de acuerdo con nuestra interpretación de ἀλήθεια como desocultamiento. Sin embargo, mientras permanezca oscuro en qué sentido hay que pensar el «desocultamiento», la traducción de ἀληθές por «desoculto» se encuentra bajo un retener esencial. Lo opuesto a lo «desoculto», lo oculto, puede ser hallado fácilmente, en el nombre al menos, si desistimos simplemente del α-*privativum,* si superamos la supresión de lo oculto y dejamos permanecer «lo oculto». De acuerdo con la terminología, la supresión de α condu-

ce a ληθές. Pero en ninguna parte encontramos esta palabra como el nombre para lo falso. En cambio, lo falso significa para los griegos τὸ ψεῦδος. Esta palabra tiene una procedencia completamente diferente y otra raíz, y a una con ello, otro significado fundamental, el cual no es comprobable directamente. En la raíz «λαθ» reside el «ocultar». ψεῦδος no menciona algo semejante, al menos no inmediatamente. Buscamos señalar que también en nuestra lengua la contra-palabra de «verdad», a saber, «falsedad», es una palabra que tiene otro carácter. Sin embargo, quizá sean las contra-palabras griegas ἀλήθεια-ψεῦδος más próximas entre sí que las correspondientes palabras alemanas «verdad» y «falsedad». Podría suceder que haya que pensar apropiadamente el ψεῦδος sólo en relación con la ἀλήθεια, pero también podría suceder justamente, puesto que ψεῦδος es la contra-palabra corriente de ἀλήθεια, que resulten indicaciones de cómo tiene que experimentarse la ἀλήθεια misma.

En el intento de rastrear los significados fundamentales de las palabras y de la forma de la palabra, nos guiamos con frecuencia, sin embargo, por representaciones inadecuadas del lenguaje, a partir de las cuales se originan luego usuales juicios falsos sobre el preguntar por los significados fundamentales. Erramos al pensar que las palabras de un lenguaje poseerían originalmente el puro significado fundamental, el cual se perdería con el paso del tiempo y se distorsionaría. El significado fundamental y el de la raíz permanecen precisamente ocultos y sólo aparecen en las así llamadas «derivaciones». Pero esta caracterización nos conduce al error, porque presupone que habría en alguna parte, por sí mismo, el «puro significado fundamental» a partir del cual podrían «derivarse» luego otros significados. Estas representaciones erróneas, que también hoy dominan aún en lingüística, tienen su origen en que la primera reflexión sobre el lenguaje, la gramática griega, fue desarrollada bajo el hilo conductor de la «lógica», es decir, de la doctrina del decir aseverativo, como doctrina de la proposición. De acuerdo con eso, las proposiciones están compuestas de palabras, y las palabras designan «conceptos». Éstos indican lo que es representado «en general» en la palabra. Esto «general» del concepto es considerado luego como el «significado fundamental» y las «derivaciones» son particularizaciones de lo general.

Aunque con nuestras preguntas dirigimos nuestro pensar al significado fundamental, estamos dominados, sin embargo, por una

concepción completamente diferente de la palabra y del lenguaje. Creer que estamos involucrados en una así llamada «filosofía de la palabra», la cual resolvería todo a partir de los meros significados verbales, es ciertamente una opinión muy cómoda, pero es también un punto de vista tan superficial, que ni siquiera merece ser caracterizado como opinión falsa. Lo que llamamos el significado fundamental de las palabras es lo inicial en él, lo cual no aparece al principio sino al final e, incluso, nunca como una formación preparada que nosotros pudiéramos representar como algo por sí misma. El así llamado significado fundamental actúa de una manera oculta en todos los modos de decir la respectiva palabra.

La contra-palabra de «desoculto» (verdadero), ἀληθές, suena completamente diferente: ψεῦδος. Traducimos τὸ ψεῦδος por «lo falso», sin saber correctamente qué significa aquí «falso» y cómo hay que pensarlo, sobre todo en el sentido griego. En todo caso, podría ser ahora finalmente el momento de considerar de una vez por todas que la contra-palabra de ἀληθές no es lo que parece hallarse más próximo, ληθές o λαθές, o una palabra que suene semejante, sino ψεῦδος. Pero esta indicación no revela completamente el carácter enigmático de esa conexión. La palabra ψεῦδος, como palabra para lo «falso», está de hecho conectada con algo que no encontramos con respecto a la palabra ἀληθές, a saber, el significado privativo formado en la misma procedencia: τὸ αψευδές –lo no-falso–. Pero eso es exactamente lo que es «sin falsedad» y lo que es, por tanto, lo verdadero. Homero relata al comienzo del Libro Σ (18) de la *Ilíada* el lamento de Aquiles y de su madre Tetis por el amigo caído Patroclo. Con Tetis se lamentan también las Nereidas, las diosas de las mareas; entre estas diosas es mencionada, en Σ 46, ἡ Ἀψευδής, la diosa «sin falsedad». Ahora sólo tenemos que escribir este nombre, ἡ Ἀψευδής bajo el nombre ἡ Ἀλήθεια, con el fin de obtener una señal importante. Si para los griegos la contra-esencia de desocultamiento es falsedad y, de acuerdo con eso, verdad es no-falsedad, entonces debe determinarse el ocultamiento sobre la base de la falsedad. Si, además de esto, el ocultamiento domina la esencia del desocultamiento, entonces surge el enigma de que en el sentido griego la esencia de la verdad recibe su carácter de la esencia de la falsedad. Sin embargo, esto podría aparecer como un error singular, si consideramos que lo «positivo» nunca puede emerger de lo negativo, sino a lo sumo, inversamente, éste po-

dría proceder de aquél. Pero sabemos ya que el nombre griego para la esencia de la verdad expresa precisamente este enigma, de acuerdo con el cual para esta esencia son decisivos el ocultamiento y el conflicto con éste. Justamente por eso esperaríamos, por cierto, que en la contra-palabra de desocultamiento el ocultamiento pueda ser nombrado con una claridad apropiada. En lugar de ello, oímos hablar de ψεῦδος. Las contra-palabras de ἀλήθεια que surgen de la raíz λαϑ parecen haber desaparecido.

Pero esto sólo parece ser así, sobre todo, porque traducimos una conocida palabra griega de la raíz λαϑ, a la cual pertenece ἀλήθεια, a saber, λανθάνομαι, de tal manera que se pierde lo esencial. De acuerdo con el diccionario, λανθάνομαι quiere decir «olvidar». Cualquiera entiende lo que eso significa. Todos experimentan a diario el «olvidar». Sin embargo, ¿qué es esto? ¿Qué piensan los griegos cuando declaran con λανθάνομαι lo que nosotros llamamos «olvidar»?

Primero que todo se requiere el esclarecimiento de λανθάνειν. Λανθάνω quiere decir «yo estoy oculto». El participio aoristo de este verbo es λαθῶν, λαθόν. Aquí encontramos la contra-palabra de ἀληθές que hemos estado buscando. Λαθόν es el ente que está oculto; λάθρᾳ significa «de manera oculta», «secreta». Λαθόν menciona lo que está oculto, lo que se mantiene oculto. Sin embargo, λαθόν, el ente que está oculto, no es la contra-palabra de ἀληθές, lo «desoculto», esto es, en tanto la contra-palabra de lo desoculto significa falsedad. Pues lo oculto no es de hecho lo falso. Pero presumiblemente, por otro lado, τὸ ψεῦδος, lo falso, siempre permanece en su esencia *un tipo* de ocultamiento y de ocultar. Quizá debamos comprender realmente el ψεῦδος a partir del ocultar y del estar oculto y, específicamente, si las palabras de la raíz «ocultar» y «oculto» tienen dentro del pensar y el decir griegos un poder semántico dominante. Y de hecho lo tienen. Es justamente lo que queda completamente abolido en el latín y en todos los lenguajes romances, pero también en el modo de hablar y de pensar alemanes. Antes de que podamos aclarar la esencia del ψεῦδος como es pensada por los griegos, debemos reconocer que y hasta qué punto, el λανθάνειν, el ser oculto, es para los hombres griegos un rasgo esencial de todo aparecer del ente. Λανθάνω quiere decir «yo permanezco oculto». Homero deja relatar al cantor Demódoco (*Odisea,* Θ [8]), después de la cena festiva en el palacio del rey de los feacios, el penoso destino que sobrevino a los

griegos frente a Troya. Por su pena al recordar esos tiempos Odiseo cubre su cabeza con la capa. Θ, 93:

> ἔνθ' ἄλλους μὲν πάντας ἐλάνθανε δάκρυα λείβων,
> Ἀλκίνοος δέ μιν οἶος ἐπεφράσατ' ἠδ' ἐνόησεν
> ἥμενος ἄγχ' αὐτοῦ,

> «Puesto que él (Odiseo) derramó lágrimas, sin que todos los otros lo notaran,
> Alcínoo sólo era consciente de su pena....»

La traducción alemana de Voss aparentemente está más próxima a la palabra griega, porque integra de cierta manera la palabra ἐλάνθανε del verso 93:

> «A todos los otros invitados él ocultó sus lágrimas, que caían».

Pero ἐλάνθανε no significa transitivamente «él ocultó»; λανθάνω no quiere decir «yo oculto», sino más bien «yo estoy oculto»; ἐλάνθανε, dicho de Odiseo, significa «él (Odiseo) estaba oculto». «Literalmente», y pensado de manera griega, Homero dice: «Pero entonces, en relación con todos los otros, él permaneció oculto como alguien que derrama lágrimas». Es lingüísticamente más correcto, de acuerdo con nuestro modo de hablar y de pensar, si traducimos: Odiseo derramó lágrimas, sin ser notado por los otros. Los griegos piensan a la inversa: de tal manera, en realidad, que «ocultar» en el sentido de estar oculto es precisamente la palabra decisiva. Los griegos dicen: Odiseo estaba oculto de los otros como alguien que derrama lágrimas.

Otro pasaje de la *Iliada* X (22), verso 277, menciona un hecho similar. En el duelo con Héctor, Aquiles está ausente con su primer lanzamiento de la lanza, porque Héctor la esquivó. La lanza se clavó en el suelo:

> ἀνὰ δ' ἥρπασε Παλλὰς Ἀθήνη,
> ἂψ δ' Ἀχιλῆϊ δίδου, λάθε δ' Ἕκτορα, ποιμένα λαῶν.

Voss traduce:

> «la diosa tomó (la lanza) y la devolvió rápidamente
> a Pelión, no observado por el belicoso Héctor».

Esto es «bien» pensado y dicho en alemán: no observado por Héctor, Atenea devuelve a Aquiles su lanza. Pero, pensado de modo griego, esto quiere decir: Atenea se le ocultó a Héctor en su devolución de la lanza. Vemos de nuevo cómo lo «oculto» constituye el rasgo fundamental del comportamiento de la diosa, y qué rasgo fundamental de la ocultación confiere primero el carácter de su «ser» a su acción particular. Pero quizá el cambio exacto de nuestro modo de experimentar, pensar y decir, en relación con los griegos, aparece de manera aguda y concisa en el conocido proverbio epicúreo: λάθε βιώσας. Traducimos en «correcto» alemán: «vive en lo oculto». El griego dice: «permanece oculto en el modo como conduces tu vida». El ocultamiento determina aquí el carácter de la presencia del hombre entre hombres. Lo «oculto» y lo «desoculto» son caracteres del ente mismo, y no características del notar y del aprehender. Sin embargo, percibir y decir tienen, evidentemente también para los griegos, el rasgo fundamental de «verdad» o de «no-verdad».

A partir de estas pocas indicaciones, puede hacerse claro el modo decisivo como, para los griegos, el dominio y el acaecimiento-propicio de la ocultación y del ocultamiento actúan sobre el ente y sobre el comportamiento humano hacia el ente. Si consideramos ahora una vez más, luego de esta observación y a la luz de ésta, la palabra griega más común de la procedencia λαθ, a saber, λανθάνομαι, entonces es evidente que la traducción *usual e indudablemente «correcta» por nuestra palabra alemana* «olvidar» no reproduce en nada el modo de pensar griego.

Pensado en forma griega, λανθάνομαι dice: estoy oculto de mí mismo en relación con algo que, de otra manera, estaría desoculto para mí. De este modo, esto está por su lado oculto, así como yo lo estoy en mi relación con ello. El ente se sumerge en el ocultamiento ausente, de tal forma que con esta ocultación del ente estoy oculto de mí mismo. Además, esta ocultación se oculta a sí misma. Algo similar ocurre cuando olvidamos esto o aquello. En el olvidar no sólo se nos escapa algo, sino que el olvidar se desliza en una ocultación, de tal modo que nosotros mismos caemos en el ocultamiento, precisamente en nuestra relación con lo olvidado. Por eso los griegos dicen más agudamente ἐπιλανθάνομαι, con el fin de asegurar el ocultamiento, en el cual el hombre está involucrado, específicamente con respecto a la relación de ocultamiento que se retrae del

hombre a causa de él. Difícilmente puede imaginarse una forma más extraña para pensar la esencia del olvidar en una única palabra.

En general, el modo de la lengua griega de emplear λανθάνειν (estar oculto) como verbo «dominante», así como la interpretación de la esencia del olvidar, precisamente en virtud de este acaecimiento-propicio de la ocultación, muestra ya de manera suficientemente clara que en la «existencia» de los griegos, es decir, en su morar en medio del ente como tal, actúa esencialmente la esencia de la ocultación. Desde aquí podemos suponer ya, más pronto, por qué ellos experimentan y piensan la verdad en el sentido del «desocultamiento». Pero, en este procedimiento dominante de ocultamiento, ¿no debería determinarse ahora la esencia del opuesto más común a la verdad, esto es, la esencia de la falsedad, por tanto, τὸ ψεῦδος, a partir de la ocultación, a pesar de que en el sonido de la palabra ψεῦδος no pueda escucharse la raíz λαθ-?

Corroboraremos esta sospecha cuando consideremos que lo falso y lo no-verdadero, por ejemplo, un juicio incorrecto, es un tipo de no-saber, en el cual se nos retrae el hecho «verdadero», en realidad no del mismo modo, aunque, por supuesto, de una manera correspondiente al «olvidar» que los griegos experimentan sobre la base de la ocultación. Ahora bien, si el pensar griego concibe la esencia del ψεῦδος a partir de la ocultación, eso sólo puede mostrarse si prestamos atención a la auto-expresión inmediata de la experiencia griega, de ninguna manera si ingresamos en lo que los pensadores dicen de los griegos expresamente sobre el ψεῦδος.

Repetición

Τὸ ψεῦδος como opuesto a ἀληθές. El parentesco entre las raíces de ἀλήθεια y λανθάνω. Referencia a Homero, *Odisea*, VIII, 93. El retraimiento del olvido.

Buscamos ponernos atentos a la sentencia de Parménides de Elea, un pensador que concibió su sentencia en la época en que fue construido el templo de Poseidón en Poseidonia, más tarde Paestum, no lejos de Elea. La sentencia de este pensador ex-

presa la palabra de la diosa Ἀλήθεια, cuyo nombre solemos traducir por «verdad». La esencia de la diosa «verdad» está presente por toda la construcción de la sentencia, en cada uno de sus versos, pero sobre todo y puramente, en la declaración directriz de la sentencia, la cual queda justamente en el silencio con respecto al nombre Ἀλήθεια. Por eso, antes de la explicación de los fragmentos particulares y en nombre de éstos, debemos saber algo de la esencia de esta diosa; por el contrario, la esencia de la ἀλήθεια sólo aparecerá en su forma inicial a través del «poema didáctico» examinado con atención.

Consideremos en primer término el nombre de la diosa Ἀλήθεια, esto es, el desocultamiento. Seguramente el mero hecho de enterarnos de que «ἀλήθεια» es la designación griega para «verdad», aún no nos dice nada acerca de la esencia de la verdad, tan poco como aprendemos algo sobre caballos por el conocimiento de la expresión latina «*equus*». Pero si traducimos ἀλήθεια por «desocultamiento» y, además, nos transportamos dentro de las indicaciones de esta palabra, entonces no nos mantenemos más dentro de una designación lingüística, sino que nos colocamos ante una conexión esencial que nuestro pensar toma en consideración a partir del fundamento. Buscamos las cuatro indicaciones proporcionadas por el nombre Ἀλήθεια traducido como «desocultamiento». De este modo, esperamos experimentar algo de la esencia inicial de la verdad en el pensamiento griego.

En primer lugar, el des-*ocultamiento* remite al ocultamiento. La ocultación penetra, por lo tanto, la esencia inicial de la verdad.

En segundo lugar, el *des*-ocultamiento indica que la verdad arranca del ocultamiento y está en conflicto con éste. La esencia inicial de la verdad es conflictiva. Queda por preguntar qué significa aquí «conflicto».

En tercer lugar, el des-ocultamiento, de acuerdo con las determinaciones anteriormente mencionadas, remite a un ámbito de «opuestos», en los cuales se encuentra «la verdad». Puesto que sobre la base de la esencia «contrapuesta» del desocultamiento se hace visible primero su esencia conflictiva, tenemos que considerar más de cerca la pregunta por la «oposición», en la cual se encuentra la verdad. El pensar occidental ha tenido en cuenta la no-verdad como única oposición a la verdad. La «no-verdad» es equiparada con la «falsedad», la cual, entendida como incorrección, constituye la contraparte evidente y penetrante de la «corrección».

La oposición predominante es conocida por nosotros bajo los nombres ἀλήθεια καὶ ψεῦδος, *veritas et falsitas*, verdad y falsedad. Entendemos la oposición mencionada en último término como interpretación de la corrección y de la incorrección; pero la verdad como «corrección» no es de la misma esencia que la verdad como «desocultamiento». La oposición de corrección e incorrección, de la validez e invalidez, puede agotar la esencia opuesta de la verdad para el pensar más tardío y, sobre todo, para el pensar moderno. Pero esto no decide nada sobre las posibles oposiciones concernientes al «desocultamiento» pensado por los griegos.

Por eso, debemos preguntar cómo el pensar inicial de los griegos ve el opuesto al «desocultamiento». Al reflexionar sobre ello encontramos el hecho sorprendente de que τὸ ψεῦδος se presenta al mismo tiempo como el opuesto de la ἀλήθεια y del ἀληθές; podemos traducirlo correctamente con la palabra «lo falso». El opuesto al desocultamiento no es, por tanto, ocultamiento, sino, por supuesto, falsedad. La palabra ψεῦδος es de otra procedencia y no dice inmediatamente nada acerca de la ocultación. Eso es extraño, y lo es precisamente desde que suponemos y sostenemos que la esencia inicial de la verdad es «desocultamiento», pues, en este caso, el opuesto correspondiente, es decir, contradictorio, debe involucrar algo semejante a «ocultamiento». Pero esto no es lo que encontramos en primera instancia. Pues justamente tan pronto como la palabra ἀληθές es dicha, es dicha también su contra-palabra τὸ ψευδές. Uno estaría entonces tentado a concluir finalmente que la esencia de la verdad de ninguna manera es determinada sobre la base de desocultamiento y ocultamiento. Sin embargo, quizá esta conclusión es demasiado apresurada. Nos hallamos demasiado irreflexivos bajo el prejuicio, desde hace mucho tiempo, de dar por sentada la oposición entre verdad y falsedad, y no nos escandalizamos con la pluralidad de nombres que la caracterizan, los cuales utilizamos, constantemente y sin meditar mucho aquí, como fórmulas para distinguir nuestros juicios y fallos. Quizá no sólo concluimos demasiado apresuradamente cuando aclaramos, con respecto a la prioridad del ψεῦδος, que el origen de la esencia de la verdad no puede ser el desocultamiento y el ocultamiento. Quizá no hay aquí en absoluto ningún espacio para «conclusiones»; en su lugar, éste es un dominio que exige abrir los ojos y ver con una visión auténtica. En dicha «precaución» vemos que en el experimentar y el de-

cir de los griegos falta la contra-palabra de ἀληθές y, en general, la palabra de la cual proviene esta formación privativa. Ἀλήθεια pertenece a la procedencia de la raíz λαθ-, la cual significa «ocultarse». A la raíz λαθ- pertenece el verbo λανθάνω, «yo estoy oculto»; el participio aoristo λαθών, λαθόν, quiere decir «estando oculto». No obstante, esto sólo es en primer término la constatación de un hecho lingüístico. Lo decisivo consiste en ver qué relaciones entre entes son expresadas por la palabra λανθάνω. Ellas son de un tipo tal que difícilmente estaríamos capacitados para repetirlas y, en su lugar, las cubrimos completamente mediante nuestro modo de traducir la palabra griega.

Homero dice de Odiseo Θ (VIII) 93: ἐλάνθανε δάκρυα λείβων. Traducimos en «correcto alemán»: «Él (Odiseo) derramó lágrimas sin ser observado por los presentes». Experimentada de manera griega, la palabra de Homero dice: él (Odiseo) estaba en el ocultamiento cuando derrama lágrimas. De un modo correspondiente traducimos la conocida advertencia epicúrea λάθε βιώσας por «vive en el ocultamiento»; pensada de manera griega, dice «permanece en el ocultamiento como alguien que conduce su vida». Se podría observar con respecto a estos ejemplos que tenemos aquí un interesante hecho lingüístico que, comparado con el modo de expresión alemán, el lenguaje griego expresa de manera inversa. Sin embargo, lo que vemos aquí es más que algo «interesante». Es decisivo, a saber, para una com*prensión de la esencia inicial de la verdad, cuyo nombre griego*, ἀλήθεια, está relacionado con la palabra λανθάνω, de cuyo uso nos damos cuenta ahora. Pues justamente el modo según el cual λανθάνω es el verbo dominante en los ejemplos mencionados, nos dice que lo nombrado en esta palabra, lo «oculto», tiene una prioridad en la experiencia del ente y, en realidad, como un carácter del ente mismo, es un «objeto» posible de la experiencia. Los griegos no piensan, en el caso del Odiseo lacrimoso, en que los otros presentes, como «sujetos» humanos, no notan el Odiseo lacrimoso en su comportamiento subjetivo, sino que ellos piensan que en torno a este hombre hay un ocultamiento, el cual hace que los otros presentes queden, de cierto modo, incomunicados de Odiseo. Lo esencial no es la aprehensión por parte de los otros, sino que existe allí un ocultamiento de Odiseo que mantiene ahora a los presentes alejados de él. Que un ente, en este caso el Odiseo lacrimoso, pue-

da experimentarse y comprenderse, depende de si ocultamiento o desocultamiento acaecen de manera propicia.

A la luz de esta indicación vamos a considerar ahora, más cuidadosamente de lo que es usual, una palabra corriente de la raíz λαϑ-, a saber, λανϑάνομαι y ἐπιλάνϑάνομαι. De nuevo traducimos correctamente esta palabra por «olvidar». Pero, ¿qué quiere decir «olvidar»? El hombre moderno, quien hace hasta lo imposible por olvidar todo, tendría seguramente que saber lo que es el olvidar. Pero él no lo sabe. Ha olvidado la esencia del olvidar, en el supuesto caso de que alguna vez la haya pensado, es decir, que haya conducido su pensamiento al ámbito esencial del olvidar. Esta indiferencia frente al «olvidar» no depende de ninguna manera de la precipitud de su modo de «vida». Lo que sucede aquí proviene de la esencia del olvido mismo, la cual se retrae a sí misma y se oculta.

Por eso, podría ser también que una nube en sí misma invisible del olvido, el olvido del ser, se halle sobre el completo globo terráqueo y su humanidad, una nube en la cual no se olvida este o aquel ente, sino el ser mismo, una nube que ningún avión podría atravesar, así sea capaz de alcanzar la altura más colosal. Por lo tanto, podría ser también que surgiera justamente en un tiempo apropiado una experiencia de este olvido del ser como una necesidad, y ser así necesario. Podría ser que, en vista de este olvido del ser, pueda manifestarse un recuerdo que piense el ser mismo y nada más que éste, en tanto considera el ser mismo en su verdad, y piense la verdad del ser y no sólo, como en toda la metafísica, el ente con respecto a su ser. Para ello se requeriría, ante todo, de una experiencia de la esencia del olvido, de lo que se oculta en la esencia de la ἀλήϑεια[3].

Los griegos han experimentado el olvidar como un suceso de la ocultación.

§ 3. Clarificación del cambio de ἀλήϑεια *y del cambio de su contra-esencia* (veritas, certitudo, rectitudo, iustitia, *verdad, justicia*, λήϑη, ψεῦδος, falsum, *incorrección, falsedad*)

[3] *Ser y Tiempo* es el primer intento de pensar el ser mismo, a partir de la experiencia fundamental del olvido del ser, es decir, es un intento de preparar este pensar, de abrirle un camino, aunque con el riesgo de permanecer en un «camino del bosque» *[«Holzweg»]*.

a) Los significados en sí diferentes de ψεῦδος y «falso». El dominio esencial de la contra-palabra ψεῦδος como encubrir y dejar aparecer. Referencia a Homero, *Iliada,* B 348 ss. El ocultar que dis-torsiona: el significado fundamental de ψεῦδος. Τὸ ἀψευδές: lo que se esconde y el ἀληθές. Referencia a Hesiodo, *Teogonía,* versos 233 ss. La ambigüedad del ἀληθές.

Con el fin de aclarar las relaciones esenciales que los griegos ven en la esencia del ψεῦδος, consideraremos primero brevemente cómo entendemos «lo falso»[4].

«Lo falso» significa para nosotros, por un lado, como en el caso del «dinero falso» o de un «falso Rembrandt», la cosa falseada. Lo falso es aquí lo inauténtico. Pero una declaración también puede ser «falsa». En este caso, lo falso es lo no-verdadero en el sentido de lo incorrecto. Tendemos, por tanto, a concebir una declaración incorrecta como una declaración errónea, en tanto lo incorrecto se opone como error a lo correcto como verdad. Sin embargo, no toda declaración falsa es errónea. Si alguien, por ejemplo, hace ante el tribunal una «declaración falsa», él mismo no tiene que estar en un error. De hecho, en este caso él no puede estar precisamente en un error; más bien, él tendría que conocer el «estado verdadero de los hechos», para poder hacer una declaración falsa. Lo falso no es aquí lo erróneo, sino lo que induce a engaño, lo engañoso. En consecuencia, lo falso es, por un lado, la cosa inauténtica; por el otro, una declaración incorrecta; ésta, a su vez, puede ser equivocada, esto es, una declaración errónea, o puede ser engañosa. Sin embargo, también llamamos «falso» a un hombre; decimos: «la policía ha hecho un arresto falso». Lo falso no es aquí lo falseado, ni lo errable, ni lo engañoso, sino el hombre «equivocado» –no «idéntico» con el que se busca–. Este «hombre falso», como de hecho lo es, a saber, el hombre equivocado, puede ser, empero, completamente «sin falsedad». Él no tiene que ser de ningún modo un hombre «falso», en el sentido de quien, por astucia, está inclinado generalmente al engaño en su comportamiento y en sus actitudes. Finalmente, el término «falso» es aplicado también a los animales en el sentido de lo astuto. Todos los gatos son fal-

[4] Sobre la palabra «falso», *falsum,* cfr. pp. 47-52.

sos. El felino es lo falso; por eso el alemán habla de oro y plata falsos como «oro de gatos» y «plata de gatos».

De este modo, es claro que lo falso no tiene siempre el mismo significado. Sin embargo, sospechamos que estos sentidos diferentes de lo falso están referidos de alguna manera a la misma esencia fundamental. Pero lo que ésta sea permanece indeterminado.

El griego ψεῦδος, el cual de buen agrado traducimos por la palabra «falso», alude también a múltiples cosas diferentes. Observamos esto de inmediato si queremos aclarar, por ejemplo, lo que es un «pseudónimo». Esta palabra extranjera está compuesta de ὄνομα, nombre, y ψεῦδος, o, más exactamente, ψευδές. Traducido literalmente un «pseudónimo» es un «nombre falso». ¿Es realmente eso? De ninguna manera. Si un impostor asume un nombre noble y viaja bajo el «nombre falso», él no «porta» ningún «pseudónimo». En realidad, el nombre noble debe encubrir a quien «en verdad» es su portador. Sin embargo, el «nombre falso» del impostor tampoco es ningún mero nombre encubierto. Dicho nombre es empleado para operaciones militares, por ejemplo, la «Operación Michael» en el frente del este de la guerra pasada. Este nombre simplemente encubre algo que de ninguna manera debe manifestarse. Al contrario, el nombre supuesto de un impostor no sólo encubre su «verdadera naturaleza», sino que, además, mientras encubre, debe dejar aparecer al mismo tiempo al portador del nombre en una «grandiosidad», la cual ciertamente no le corresponde, tan poco como el nombre. En contraste con ello, el pseudónimo no es simplemente un nombre falso, ni un nombre encubierto, tampoco un nombre que sea simplemente engañoso. El «pseudónimo», esto es, el nombre esencialmente adecuado, es en realidad supuesto para encubrir un autor, pero, de cierto modo, debe al mismo tiempo dejarlo aparecer y, de hecho, no como lo que él en verdad no es (como en el caso del impostor), sino como lo que realmente es. Así, Kierkegaard publicó en 1843, en Copenhague, el escrito *Temor y temblor. Lírica dialéctica de Johannes de Silentio.* Este «señor del silencio» quería dar a entender por este medio algo esencial acerca de él mismo y de su actividad literaria. De igual forma, los «pseudónimos» de dos escritos de Kierkegaard: *Fragmentos filosóficos* (1844) y *Preparación en el cristianismo* (1850), se encuentran en una conexión esencial. El primero porta el nombre

del autor, Johannes Climacus; el segundo es publicado por Anti-Climacus.

Se nos escapa el significado de ψεῦδος en el pseudónimo si lo traducimos como «falso». Tenemos aquí un encubrir que revela al mismo tiempo algo enigmático y, en realidad, de una manera específicamente enigmática, mientras que el «nombre falso» del impostor no es tampoco simplemente incorrecto, sino encubierto, en tanto debe hacer visible algo relacionado solamente con la fachada y con lo más recóndito.

Bajo la fuerza de las conexiones esenciales nombradas por la palabra griega ψεῦδος, hemos hablado ya, casi «automáticamente», de «encubrir» y «velar», pero al mismo tiempo también de «dejar aparecer». El ψεῦδος pertenece al ámbito esencial del encubrir, por tanto, a un tipo de ocultar. Pero el encubrir que se esencia en el ψεῦδος es siempre, al mismo tiempo, un desvelar, un mostrar y un traer-al-aparecer. No obstante, es tiempo de dejar ahora la palabra a los griegos mismos, con el fin de tener un testimonio que certifique que, y hasta qué punto, el ψεῦδος pertenece al ámbito esencial de ocultación y desocultamiento. Citemos dos «pasajes», el uno de Homero, el otro de Hesiodo. Estos «pasajes» no son simplemente «comprobantes» que ganan en poder demostrativo por la simple acumulación de un gran número de ellos, pues no se trata aquí de un «comprobar» y «argumentar», sino de un señalar que abra nuestros ojos. Lo decisivo aquí no es el número de múltiples pasajes, en cuya mención generalmente uno de ellos es dejado en la oscuridad, así como los restantes, a la espera de que uno de los pasajes oscuros aclare los otros y de que la oscuridad de todos juntos produzca la claridad. Lo decisivo es la transparencia de lo esencial de un único pasaje. Para estar seguros, podría ser necesaria la referencia a varios de esos pasajes, si se trata de hacer visible lo mismo bajo diferentes aspectos. Por ahora sólo se trata de conocer que ψεῦδος pertenece al ámbito esencial del aparecer, del dejar-aparecer y del desocultamiento.

El pasaje de Homero es tomado del segundo libro de la *Iliada* (B 348 ss.). Aquí el poeta deja decir a Néstor que para los griegos no hay ninguna esperanza de retornar a casa desde el campo de batalla de Troya:

πρὶν καὶ Διὸς αἰγιόχοιο
γνώμεναι εἴ τε ψεῦδος ὑπόσχεσις, εἴ τε καὶ οὐκί

Voss traduce:

> (Cuando) «antes de que supiéramos de los desconcertados Égidas si él nos engañaba o no».

Aquí se habla de Zeus y del suceso que tuvo lugar el día en que los griegos abordaron sus barcos en Argos, en su partida para Troya.

> ἀστράπτων ἐπιδέξι', ἐναίσιμα σήματα φαίνων;

Voss traduce:

> «Del lado centelleó su relámpago, una sagrada señal vaticinadora».

Traducido literalmente, el verso dice: «Zeus, lanzando su rayo hacia el lado derecho y dejando aparecer la señal propicia». En los versos antes citados estas señales son llamadas ὑπόσχεσις. La mejor traducción podría ser nuestra palabra «reservación», pero ésta es fijada demasiado en una cierta dirección, a causa del significado de la palabra latina *reservatio*. Ὑπόσχεσις menciona un mantener y un presentar, un mostrar que presentándose reserva al mismo tiempo algo y, por tanto, que no se muestra. A la esencia del σῆμα», la señal, pertenece lo que aparece en sí mismo (se muestra a sí mismo), y en este aparecer indica al mismo tiempo algo otro. Los rayos que se dirigen hacia el lado derecho son un presagio. Puesto que ellos están sobre el lado derecho, dejan aparecer algo propicio, de tal manera que ellos, como señales, retienen aún algo y velan el aspecto del curso real venidero de la campaña contra Troya. Ahora bien, de acuerdo con la palabra de Néstor, debe experimentarse ahora si el presagio de Zeus es o no ψεῦδος. ¿Cuándo es ψεῦδος? Cuando los rayos que se dirigen hacia la derecha, como las señales del destino propicio, ocultan la desgracia real reservada a los griegos, aunque ya asignada a ellos. El ψεῦδος toca, como dice simplemente Homero, a Zeus σήματα φαίνων, a Zeus en el modo de su dejar aparecer señales. Él deja aparecer siempre algo en las señales. Él presenta algo desoculto. Sin embargo, al mismo tiempo la señal oculta, y precisa-

mente como señal que siempre sólo indica, hace referencia, pero que nunca expone abiertamente lo así mostado de la misma manera como aparece lo que se muestra a sí mismo. Dicho señalar es en todos los casos un ocultar que muestra. Sin embargo, queda la pregunta de si este ocultar que muestra retiene solamente (es decir, retiene la mirada previa del destino), o si es un mostrar cuyo ocultar distorsiona ya lo que está por llegar. En este caso, el ψεῦδος es el presentar del mostrar que aparece y, por tanto, el señalar mismo. El ocultar es un distorsionar. El significado directriz fundamental de ψεῦδος reside en el distorsionar. Debemos, con ello, tomar esta palabra en su sentido literal, el cual es todavía corriente para nosotros. «Distorsionar» aún no menciona aquí el disimular como el carácter engañoso de una persona; no es, en términos modernos, ningún comportamiento del «sujeto», sino un suceder «objetivo» que acaece-propicio en el dominio del ente. Decimos: una casa en el vecindario obstruye la vista sobre la montaña. El dis-torsionar como obstruir es primero que todo un ocultar en el modo del encubrir. «Encubrimos», por ejemplo, una puerta que no debe aparecer en una habitación, con un armario colocado en frente de ella. De este modo, también una señal que aparece, un gesto, un nombre, una palabra, pueden dis-torsionar algo. Pero el armario colocado frente a la puerta no sólo se presenta «a sí mismo» como esta cosa, y no sólo encubre la puerta, en tanto «obstruye», es decir, oculta la pared que tiene una salida en este sitio, sino que el armario puede dis-torsionar hasta el punto de pretender que no hay ninguna puerta en la pared. El armario encubre la puerta y, por colocarse delante de ella, distorsiona el estado «real» de la pared. Nuestro lenguaje posee la bella palabra «disimular» *[Verhehlen]*. El «ocultar» originariamente simple es llamado velar *[verhüllen]*. El «disimulo» significa ocultación y ocultamiento; no realizar ningún «disimulo», es decir, ningún «secreto» a partir de algo, quiere decir que no hay ningún «misterio», nada oculto. A la misma raíz de la palabra «disimular» pertenece nuestra palabra «caverna», el escondrijo, un lugar oculto que puede contener en sí mismo algo y ocultarlo. Nuestro lenguaje alemán, el cual es cada vez más lanzado a la corrupción, llegó a conocer incluso la palabra «desencubrir» *[enthehlen]*: sacar algo de la distorsión, es decir, apartarlo del ocultamiento, des-velarlo, ἀ-λήθεια: desvelamiento. Desde hace

años he empleado la palabra «desvelar» *[entbergen]* como contrapalabra de «ocultar» *[verbergen]*. El usual lector ilustrado de periódicos considerará naturalmente tales palabras como un estropeamiento artificial del lenguaje, el cual «idean» los «filósofos» con el fin de asegurar la marcha de su pensar «abstracto».

ψεῦδος es un ocultar distorsionable, «disimular» en sentido estricto. Ahora se hace clara la conexión esencial entre lo «falso», como lo opuesto a lo verdadero, y el ocultar como el acaecer-propicio del desocultamiento. La oposición griega entre ἀληθές y ψεῦδος no tiene ya en este respecto nada extraño. El ψευδές en el sentido de lo que oculta distorsionando, es decir, lo disimulable, permite la formación privativa correspondiente τὸ ἀ-ψευδές, es decir, lo no-disimulable, lo *des-simulable*. La esencia del ἀψευδές debe determinarse, por tanto, con respecto al ἀληθές, a lo «desoculto». Hesiodo nos da un testimonio de ello. En su *Teogonía* (versos 233 ss.) el poeta relata que Πόν-τος testifica como πρεσβύτατον παίδων, como el mayor y más venerable de sus hijos: Νηρέα δ'ἀψευδέα καὶ ἀληθέα –Nereo, quien no distorsiona nada– καὶ αληθέα, es decir, precisamente, quien «no oculta». El καί no agrega simplemente el ἀληθής al ἀψευδής; y el ἀληθής tampoco es sólo una repetición de ἀψευδής, como si lo mismo fuera dicho dos veces. Antes bien, aquí se dice: el no-disimular se funda en el no-ocultar. Nereo es sin falsedad a causa de su referencia al desocultamiento. El ψεῦδος recibe su esencia del ámbito del ocultamiento. Lo no-disimulable es lo no-ocultable: ἀληθές.

Pero aquí surge una objeción que no queremos tomar demasiado fácilmente: τὸ ἀληθές significa por lo visto «lo desoculto» y de ninguna manera quiere decir, si nos ceñimos estrictamente a la palabra, lo «no-ocultable». No obstante, es así como debemos entender ἀληθές. Los griegos conocen el λόγος ἀληθής, es decir, la verdadera declaración, esto es, la no ocultable, sino la desocultable. Λόγος ἀληθής no significa, como podría parecer textualmente, la declaración desoculta, sino la desvelable, verdadera, la cual puede ser como tal perfectamente oculta, y no tener que ser desoculta. Lo mismo es tanto más válido para la ἀλήθεια. Ésta quiere decir «desocultamiento», lo desoculto, pero también significa «des-simulación» o desvelamiento, en el sentido de lo no-ocultable, o lo no-disimulable.

Por mucho tiempo, por cierto, el pensar y, sobre todo, el pensar moderno, no ha encontrado aquí ninguna dificultad. El asunto, se dice, es bastante simple. 'Ἀληθές, en el sentido de lo «desoculto», es válido para los «objetos» que aparecen al hombre, y ἀληθές, en el sentido de lo «no-ocultable», es válido para las declaraciones y conocimientos de «objetos», por tanto, para el comportamiento del «sujeto» con los objetos. Esta solución suena convincente. Pero ella descansa en el presupuesto según el cual, en el ámbito de la ἀλήθεια y del ἀληθές, es decir, para los griegos, habría algo así como la distinción entre «objeto» y «sujeto» y la así llamada relación-sujeto-objeto. Pero es justamente el ámbito esencial de la ἀλήθεια lo que hace imposible que surja algo semejante a una relación-sujeto-objeto. Por eso, se podría confundir todo y ponerlo todo al revés si intentamos aclarar la aparente equivocidad de ἀληθές y ἀλήθεια con la ayuda de la distinción-sujeto-objeto.

Pero el ἀληθές es de hecho ambiguo y, en realidad, en una manera casi insoportable para el oído griego, puesto que ἀληθές significa precisamente lo desoculto y permanece diferente de lo «no-ocultable». No obstante, lo que es diferente no requiere estar separado, sino que pertenece quizá a la unidad. Lo uno, el cual es de este modo doble, sería entonces ambiguo. A lo desoculto pertenece el desvelamiento. Lo desvelable está referido a lo desvelado y a lo desoculto. 'Ἀληθές y la correspondiente ἀλήθεια tienen un doble sentido. ¿Cómo surge esta ambigüedad? ¿En qué se funda ésta, si existe en general? ¿O sólo tenemos aquí la apariencia de una duplicidad? Hasta el momento solamente esto se ha hecho claro: si el ἀληθές es ambiguo en tanto significa «desvelable» y «lo desvelado», entonces es inapropiado afirmar que ἀληθές significa lo «desoculto». Si, en efecto, lo desvelado es sólo lo que es con base en lo desvelable, entonces precisamente el sentido de «desvelable» es el significado original de ἀληθές. Y en tanto el ἀληθές es dicho propiamente de ἔπος y de λέγειν, la ἀλήθεια parece ser en general originalmente característica de la palabra, del decir y del declarar. Sin embargo, para los griegos, todavía en Aristóteles la ἀλήθεια es un carácter del ente y no una característica de la percepción del ente y del declarar acerca de éste. ¿Qué es, por tanto, originalmente desvelable, ἀληθές: decir λέγειν o ente (ὄν) o ninguno de los dos?

Antes de responder a estas preguntas, las cuales apuntan al ámbito esencial de la ἀλήθεια, tenemos que tomar primero la medida de este ámbito esencial en su amplia extensión. Eso quiere decir que debemos considerar la esencia de la ocultación de una manera más profunda. Lo falso en el sentido de ψεῦδος es, como dis-torsionar, un ocultar. ¿Pero es entonces todo ocultar necesariamente un distorsionar? ¿Es todo ocultamiento en sí mismo ya «falsedad»? Con el fin de tomar una decisión aquí, el ámbito esencial de la ocultación tiene que llegarnos primero más cerca.

Sin embargo, antes de proyectar una mirada más vasta dentro del ámbito esencial de la ocultación, debemos tener presente primero la dilucidación de la cual nos hemos abstenido hasta ahora, porque ésta sólo se hace comprensible luego de la aclaración de la esencia griega del ψεῦδος. Debemos aclarar lo que quiere decir la palabra «falso», y se requiere de una breve iluminación de lo que significa la prioridad de lo falso dentro de la determinación esencial de lo «no-verdadero».

Repetición

1) La así llamada traducción correcta de ψεῦδος por «falso».
La multiplicidad de significados de «falso» y ψεῦδος.
El distorsionar y el disimular del ψεῦδος en el ámbito esencial de la ocultación y del desvelamiento. Referencia a Homero y Hesiodo.

Preguntamos por el opuesto a la «verdad» con la intención de aclarar la esencia de la diosa Ἀλήθεια. Todo el mundo conoce esta oposición. La «falsedad» es lo opuesto a la verdad. Esta oposición es, como se dice, tan «natural» para nosotros que la encontramos por todas partes y constantemente nos movemos en ella. Por eso no se requiere una «filosofía» para traer a la luz la oposición entre «verdadero y falso». Los antiguos griegos conocían ya la oposición τὸ ἀληθές-τὸ ψεῦδος. Traducimos correctamente: lo verdadero y lo falso. La traducción es «correcta» en la medida en que el texto τὸ ἀληθές καὶ τὸ ψεῦδος no menciona «lo bueno y lo malo», que en griego es τὸ ἀγαθόν καὶ τὸ κακόν. No obstante, la palabra griega τὸ ἀληθές no significa «lo verdadero», sino lo desoculto. La contra-palabra griega de ἀλη-

ϑές, a saber, ψεῦδος, no contiene de manera inmediata, empero, nada de «ocultamiento» en su forma o en su procedencia. Pero, tendríamos que esperarlo, por supuesto, precisamente porque desde los tiempos antiguos de los griegos τὸ ψεῦδος se presenta de manera unívoca y decidida y, por eso, en todas partes, como lo contrario a ἀληϑές. No obstante, y esto es aquí lo realmente notable, de ninguna manera esperamos de ψεῦδος, como el opuesto evidente a ἀληϑές, lo desoculto, una relación con la esfera del significado de ocultar y no-ocultar. ¿Por qué no? Por un lado, justamente porque desde hace ya mucho tiempo no se piensa ἀληϑές como lo «desoculto», es decir, porque no experimentamos y no podemos experimentar más el desocultamiento. En su lugar, entendemos ἀληϑές como el *verum* y el *certum*, como lo «verdadero» y lo «cierto», en tanto sostenemos que lo que es «entendido» allí es, como si lo fuera, de por sí «verdadero» y «cierto». Por otro lado, el enigma verdaderamente extraño de la oposición griega de ἀληϑές y ψεῦδος no es de ninguna manera un problema, precisamente porque, igualmente desde hace mucho tiempo, se tiene la costumbre de entender ψεῦδος como «lo falso». Naturalmente, reconocemos ya en esta breve reflexión que lo que llamamos directa y «masivamente» lo «falso» alberga en su esencia una riqueza peculiar.

Lo falso es, en un caso, la cosa falsificada, es decir, lo inauténtico («dinero falso», un «falso Rembrandt»). Lo falso es, en otro caso, una declaración, lo falso en el sentido de lo incorrecto o, como decimos también, lo erróneo. Pero una «declaración falsa», «hecha» ante un tribunal, no tiene de hecho que ser errónea. Quien en tales circunstancias declara «falsamente», no puede precisamente errar acerca del estado de cosas, si él estuviera en capacidad de decir lo que no es el caso. Este tipo de «declaración falsa» no es errónea, sino, antes bien, engañosa. También llamamos «falsa» a una persona. Sin embargo, si decimos: «La policía hizo un falso arresto», «falso» tiene aquí el significado de «erróneo». El hombre «falso» apresado erróneamente no tiene que ser, empero, un «hombre falso», en el sentido de alguien que se comporta de manera astuta y de quien finge por todas partes como alguien que no es. Y, en el sentido de lo astuto, llamamos también «falsos» a los animales. Todos los gatos son falsos. El felino es «lo» falso; de aquí el origen de hablar, como lo hacen los alemanes, de «oro de gatos» y de «plata de gatos».

El griego ψεῦδος remite también ahora a múltiples significados, de igual manera que nuestra palabra «falso». Esto se hace evidente si intentamos dilucidar el significado de la palabra extranjera «pseudónimo» Traducido literalmente, este ψεῦδος-ὄνομα» es un «nombre falso». Sin embargo, un pseudónimo no es ningún «nombre falso», pues él corresponde a aquello que lo alberga de manera correcta. Más bien, la expresión «nombre falso» se aplica a un impostor, por ejemplo, como «contar cosas por el estilo». Este nombre debe cubrir, desde luego, a su portador, aunque el nombre utilizado por el impostor tampoco es de nuevo un simple «nombre encubierto», como el tipo de nombres empleados en operativos militares («Operación Michael») o en el servicio de espionaje. El nombre del impostor debe naturalmente encubrir, pero al mismo tiempo debe dejar aparecer a quien porta el nombre en una «grandiosidad», y mantener su «presentarse» bajo el título correspondiente. Por supuesto, lo que deja aparecer al mismo tiempo el nombre encubridor, la «grandiosidad», es aquí sólo una «apariencia». A diferencia del nombre del impostor, el «pseudónimo» auténtico muestra, al contrario, algo del «ser verdadero» de quien lo porta. El «pseudónimo» encubre también, pero de tal suerte que indica al mismo tiempo en forma enigmática la esencia oculta del autor y su tarea literaria. El pseudónimo auténtico no hace simplemente incognoscible al autor; más bien, está destinado a llamar la atención sobre su esencia oculta. El autor expresa incluso más acerca de él mismo, al emplear un pseudónimo, de lo que él lo hace cuando emplea su nombre «correcto». El pseudónimo de Kierkegaard («Johannes de Silentio», «Joh. Climacus» y «Anti-Climacus») revela esta esencia del pseudónimo y, consecuentemente, la esencia del ψεῦδος. El ψεῦδος implica un encubrir que al mismo tiempo desvela. El oro «falso» parece como oro, se muestra a sí mismo como oro y, en tanto se muestra así –aunque naturalmente sólo mostrándose de este modo–, oculta lo que en verdad es: no-oro. La esencia del ψεῦδος se determina a partir del dominio del encubrir, del desvelar y del dejar-aparecer.

Contra esta comprensión del ψεῦδος puede objetarse siempre que ésta no sería más que nuestra «interpretación». Por eso necesitamos saber cómo experimentaron los griegos el ψεῦδος. Dos pasajes de la antigua poesía griega nos dan una indicación acerca de ello. Uno de ellos es tomado de la *Iliada* de Homero,

el otro de la *Teogonía* de Hesiodo. El pasaje de la *Iliada* (B, 348 ss.) trata de la pregunta acerca de si la señal de Zeus, el rayo que cae sobre el lado derecho, es ψεῦδος o no, es decir, si él desvela o encubre el «verdadero» destino asignado a los griegos. El «ser-ψεῦδος» o «no-ser-ψεῦδος» presupone que Zeus deje primero aparecer algo. De hecho, Homero habla de Zeus φαίνων, Zeus que deja aparecer algo. Pero «dejar aparecer» es por supuesto un desvelar. ¿Cómo entonces él puede ocultar? Zeus tiene que dejar aparecer algo, pero de tal modo que, mientras se muestra, al mismo tiempo sólo presagia y, por tanto, no desvela completamente, sino que a la vez encubre. Éste es el modo en que se muestran las señales: σήματα. Es por eso que Zeus es llamado en este pasaje σήματα φαίνων –aquel que deja aparecer señales–. Una «señal» es lo que, en sus modos de aparición, deja con ello aparecer algo, aunque de tal manera que esto que aparece no relega lo manifiesto (aquello en lo que la señal misma aparece), sino que precisamente al mismo tiempo lo retiene, es decir, lo encubre. Este mismo desvelar que aparece, que encubre también algo, retrayéndose de nuevo, es justamente lo que se muestra. Sólo allí donde actúa un dejar aparecer y, por tanto, un desvelar, ahí esencia un espacio de juego para la posibilidad del ψεῦδος, es decir, del mostrar que al mismo tiempo encubre y retrae. La esencia del ψεῦδος reside en un exhibir que oculta o, como decimos, reside en un dis-torsionar.

Sin embargo, debemos pensar este «distorsionar» (obstruir, tapar) como suceso y como un estado de cosas. Una casa vecina «obstruye» el mostrarse de la montaña. Un armario puesto frente a la puerta «tapa» la pared en este sitio y la presenta de este modo como una pared no derribada. El armario tapa, por un lado, por cubrir el agujero en la pared y, al mismo tiempo, por hacer aparecer y presentar, por tanto, una pared no derribada. El tapar es un disimular. Esta antigua palabra alemana *(verhehlen)* proviene de *hehlen* [«esconder»], la cual significa «ocultar». El «disimulo» es una ocultación. Empleamos ahora distorsionar y disimular en la mayoría de los casos y, en realidad, en un sentido «negativo», sólo con respecto al comportamiento humano, el cual comprendemos como «subjetivo», en contraste con los acontecimientos «objetivos». «Distorsionar» es para nosotros un «auto-distorsionar» y éste se hace, con respecto a los otros, un «engañar». De manera similar, disimular también es empleado en un

sentido subjetivo: no disimularse a sí mismo, no mentirse a sí mismo, es decir, no engañarse a sí mismo, no distorsionarse a sí mismo: «sin un secreto», sin ocultación y sin digresión que encubra, es decir, en el caso de una acción o de una comunicación. Sin embargo, originariamente «disimular» menciona todo tipo de «ocultar»; el antiguo lenguaje alemán conocía incluso la palabra –la cual se ha perdido desde hace tiempo– «des-disimular» *[enthehlen]:* hacer salir del ocultamiento. Por muchos años he empleado en mis lecciones la palabra «desvelar» *[entbergen]*. En caso de llegar a experimentar a tiempo de nuevo el desvelamiento y el desocultamiento (ἀλήθεια), podríamos encontrar también nuevamente la palabra «des-disimular», que ha caído en el olvido, y asumirla otra vez en propiedad. «Esconder» *[hehlen]* está, además, estrechamente relacionado con la palabra «caverna» *[Höhle]*, un escondite que oculta algo mientras permanece él mismo desoculto.

Puesto que τὸ ψεῦδος, según el testimonio de Homero, pertenece al ámbito esencial del disimular, es decir, del ocultar y del desvelar, la oposición griega de las palabras ἀληθές y ψεῦδος, por lo demás diferentes, no tiene ya nada de extraño. Los griegos piensan en el ψεῦδος un ocultar. Al decir esto debemos tener presente que ψεῦδος es empleado para «señal», por ejemplo, para el rayo; ψεῦδος no caracteriza, por tanto, simplemente el comportamiento humano. En realidad, es empleado con frecuencia para ἔπος, μῦθος y λέγειν, para palabra y para habla. Pero «la palabra» tampoco es inicialmente para los griegos sólo una formación producida por el «sujeto humano». Dado que los griegos piensan en el ψεῦδος el ocultar como acaecer-propicio, por eso también el ψεῦδος, lo disimulable, puede llegar a ser un punto de partida para la formación de la contra-palabra, cuyo significado es lo «no-falso» y, por tanto, lo «verdadero», pero con ello no se requiere la palabra ordinaria para «verdadero», a saber, τὸ ἀληθές. Lo contrario de «disimular» es des-disimular. El «des» significa en griego «α»; al ψεῦδος y ψευδές se opone ἀψευδές, lo no-disimulable. Hesiodo da una información sencilla y clara sobre esta palabra y su significado directriz (*Teogonía,* verso 233). Nereo, el mayor y más venerable hijo del dios de los mares Πόντος, es llamado ἀψευδέα καὶ ἀληθέα, «el no distorsionable»; καί no significa aquí simplemente «y», sino de manera explicativa «porque»; Nereo es «quien no distorsiona»,

porque es el ἀληθής –*porque* es lo no-ocultable–. El ψεῦδος se determina a partir del «-ληθῆς». Τὸ ἀληθές significa ahora, traducido «literalmente», antes que todo «lo desoculto», «lo desvelado». Algo que está desoculto, desvelado, por ejemplo, un peñasco, no tiene que ser «desvelable». Realmente, en este caso, lo desoculto y lo desvelado, el peñasco, nunca puede ser «desvelable» de manera absoluta. Al contrario, lo que es «desvelable» es el habla y la percepción del hombre.

Sin embargo, los griegos denominan ahora tanto lo «desvelado» como también lo «desvelable» con la misma palabra ἀληθές, la cual, traducida literalmente, significa lo «desoculto». De todas maneras, creemos que la traducción de ἀληθές como lo desoculto sería la única «literal». Pero ahora se muestra que ἀληθές, en el doble sentido de «desvelado» y de «desvelable», es ambiguo. Reconocemos esta ambigüedad de manera particularmente clara en el rodeo por el ψεῦδος y su contra-palabra ἀψευδές. Reconocemos también que aquí imperan relaciones enigmáticas. Con el fin de apreciar la ambigüedad del ἀληθές y, sobre todo, para experimentar su fundamento, debemos recorrer primero el ámbito esencial del des-ocultamiento y del desvelamiento en su amplia extensión. Eso quiere decir que debemos considerar primero la esencia de la ocultación y del ocultamiento de una manera más penetrante. ψεῦδος en el sentido del dis-torsionar es un ocultar. Pero, ¿es entonces todo ocultar necesariamente un distorsionar? ¿Es todo ocultamiento ya en sí mismo ψεῦδος, es decir, «falsedad»? ¿Y qué sucede con la ocultación y sus diferentes modos?

b) La palabra no-alemana «falso». *Falsum, fallo,* σφάλλω. La prioridad romana del «derrumbamiento» en la latinización de lo griego a través del *imperium* (mando) como fundamento esencial del *iustum*. El transporte del ψεῦδος al dominio romano-imperial del derrumbamiento. El acaecer-propicio propiamente dicho de la historia: el asalto de la latinización en el dominio grecorromano de la historia y la mirada moderna del mundo griego con ojos romanos.

«Falso» – ¿qué debemos decir acerca de esta palabra? «Falso» proviene del «*falsum*». Haríamos bien en lograr por fin estar

atentos y en permanecer atentos a lo que los hermanos Grimm, quienes tienen por qué saberlo, anotan sobre esa palabra (*Diccionario Alemán*, III, 1291) con un tono de rabia *[Ingrimm]*: «Falso, *falsus*, una palabra no-alemana, de la cual no hay ninguna huella en Ulfilas». Una «palabra no-alemana» –quien no es demasiado pusilánime, se horrorizará con esta observación y nunca más se «desprenderá» de este horror–. La palabra «falso» *[Falsch]* ha llegado a la lengua alemana en la temprana Edad Media cristiana a través del *«falsum»* latino. La raíz de la palabra latina *falsum (fallo)* es *«fall»* y está emparentado con el griego σφάλλω, es decir, con derrumbar, llevar a la caída, derribar, hacer tambalear. Pero esta palabra σφάλλω no se contrapone en ninguna parte y nunca llegó a ser la contra-palabra *propiamente dicha* opuesta a ἀληθές. Decimos deliberadamente «propia», porque de vez en cuando podemos traducir «correctamente» el griego σφάλλω por «engañar»; sin embargo, lo que es mencionado, pensando de manera griega, es hacer tambalear, hacer vacilar, dejar precipitarse en lo erróneo. Pero el hombre sólo puede ser conducido a dicho vacilar y precipitar en medio del ente que se le aparece si algo es puesto en su camino que obstruya el ente, de suerte que él no pueda saber a qué hace frente. Primero, algo tiene que ser descubierto y dado a conocer, y entonces tiene que ser captado algo completamente otro, de tal modo que el hombre pueda «llevarse un chasco» y, por tanto, caer. Este *conducir a una caída* en el sentido del engañar se hace posible primero a causa de un poner-delante, del distorsionar y del ocultar. De acuerdo con una ambigüedad dominante, σφάλλω está referido al «poner algo»; pensado de manera griega esto significa: poner algo en lo desoculto y dejar aparecer lo que es puesto allí como perdurable, es decir, como presente. Σφάλλω es opuesto a dicho poner, en tanto no permite mantener lo presente en su estar ahí, sino que lo echa abajo, puesto que pone algo otro en lugar de ello y sostiene que lo puesto es lo que persiste. Τὸ ἀσφαλές significa lo que no-hacaído, lo que se mantiene en su puesto y perdura, es decir, de manera griega, lo que mantiene su presencia en lo desoculto. Τὸ ἀσφαλές nunca es lo «cierto» y lo «seguro» en el sentido moderno de *certitudo*.

Puesto que el conducir a una caída, en todo sentido, es sólo una consecuencia esencial dentro del ámbito esencial de distor-

sión y ocultación (el cual constituye la esencia del ψεῦδος), por tanto, lo que tiene que ver con «caer» y «conducir a una caída», no puede ser para los griegos el opuesto originario y propio a «desocultamiento», a ἀληθές.

Pero, ¿por qué lo *falsum*, el «conducir a una caída», es esencial para los romanos? ¿Qué ámbito de la experiencia es aquí decisivo, si el conducir a una caída logra tal prioridad, que a partir de su esencia se determina la contra-esencia de lo que los griegos experimentan como ἀληθές, lo «desocultable» y lo «desoculto»?

El ámbito esencial decisivo para el despliegue del *falsum* latino es el del *«imperium»* y el de lo «imperial». Concebimos estas palabras en su sentido estricto y originario. *«Imperium»* quiere decir «mandato». Sin embargo, entendemos ahora la palabra «mandato» en un sentido tardío, a saber, latino-románico. «Mandato» *[Befehl]* (la «h» podría ser escrita después de la «l»: *Befelh*) significa originariamente lo mismo que «albergar»: «mandar» los muertos a la tierra o al fuego, procurarles un refugio. El significado originario de «mandar» perdura en nuestra expresión «encomiendo al Señor tus caminos» (dar protección y procurar refugio). Este «encomendar» se ha conservado en nuestra palabra «recomendar». Lutero empleó siempre la palabra «encomendar», *commendare*, en lugar de «recomendar». Por su camino a través de la lengua francesa, el «encomendar» se hizo *«comandieren»*, es decir, más exactamente, el latín *imperare, im-parare*: organizar, tomar medidas, es decir, *prae-cipere*, ocupar con anticipación y de este modo tomar posesión del territorio ocupado. *Imperium* es el territorio *[Gebiet]* que se funda en el mandamiento *[Gebot]*, al cual los otros son obedientes *[botmäsig]*. *Imperium* es el mandato en el sentido de mandamiento. El mandato, entendido así, es el fundamento esencial de la dominación, no su consecuencia, y de ninguna manera sólo una forma de ejercer dominio. El Dios del Antiguo Testamento es un Dios «que da órdenes»; su palabra es «tú no debes», «tú debes». Este deber es puesto por escrito en las tablas de las leyes. Los dioses de los griegos no son dioses que ordenan, sino que más bien dan señales, indican. El *«numen»* romano, en virtud del cual son denominados los dioses romanos, significa, al contrario, «orden» y «voluntad» y tiene un carácter de mandato. Lo «numinoso», pensado en sentido estricto, no concierne nunca a la esencia de los dioses griegos, es decir, de los dioses que se esencian en el ám-

bito de la ἀλήθεια. Al ámbito esencial del mandato pertenece el «derecho» romano, *ius*. Esta palabra está ligada a *jubeo:* ordenar, dejar que algo sea hecho por orden y determinarlo por medio de este hacer y dejar. El mandato es el fundamento esencial de la dominación y del *iustum,* comprendido de manera latina como «ser en derecho» y «tener un derecho». De acuerdo con esto, la *iustitia* tiene un fundamento esencial completamente diferente que el de δίκη, el cual se esencia a partir de la ἀλήθεια.

Al mandar, como el fundamento esencial de la dominación, pertenece un ser superior, el cual sólo es posible como el constante sobrepasar a los otros, quienes son, por ello, los inferiores. En este sobrepasar reside de nuevo el constante poder-supervisar. Decimos que «supervisar» algo significa «dominarlo». Esta supervisión general, coportadora del sobrepasar, implica un constante «estar-al-acecho». Ésta es la forma de obrar que sobrepasa todo, pero que todavía se conserva a sí mismo: en latín, la *actio* del *actus*. El supervisar que sobrepasa es el «ver» dominante expresado en una frase de César mencionada con frecuencia: *veni, vidi, vici,* –vine, vi y vencí–. El triunfo es sólo la consecuencia del supervisar y del ver de César, cuyo carácter propio es la *actio*. La esencia del *imperium* reposa en el *actus* de la constante «acción». La *imperiale actio* del constante sobrepasar a los otros implica en sí que los otros, en caso de que éstos se eleven al mismo nivel o se aproximen, incluso, a una altura próxima al mandato, sean derrocados –en latín: *fallere* (participio: *falsum*)–. Este conducir a una caída pertenece necesariamente al dominio imperial. El conducir a una caída puede suceder en un ataque «directo» y en el derrocamiento. Pero lo otro también puede ser derribado por el «echar zancadilla» desde atrás, de una manera furtiva. El «conducir a una caída» es ahora el subterfugio, el «truco» *[Trick],* cuya palabra no casualmente proviene del inglés. El subterfugio, considerado desde fuera, es el conducir a una caída indirecto y, por tanto, mediato, a diferencia del derrocamiento. De este modo, lo conducido a la caída no es destruido, sino que de cierta manera es incorporado de nuevo –dentro de los límites fijados por lo dominante–. Este «fijar» es en latín *pango,* de aquí la palabra *pax* –paz–. Ésta es, pensada de manera imperial, el estado establecido de lo «conducido a la caída». En verdad, el conducir a una caída, en el sentido del subterfugio y de la acción indirecta, no es lo me-

diato y derivado, sino la *actio* propia, imperial. El rasgo propiamente «grande» de lo imperial no reside en la guerra, sino en el *fallere* del subterfugio como acción indirecta y en el ponerse-al-servicio de la dominación. Las luchas contra las ciudades y tribus italianas, por medio de las cuales Roma aseguró su territorio y su expansión, ponen de manifiesto el procedimiento inconfundible de la acción indirecta y del cercar por medio de tratados con tribus que se hallan más allá de los límites. En el latín *fallere*, derrocar, como subterfugio, reside el «engañar»; lo *falsum* es lo que engaña de manera alevosa: «lo falso».

¿Qué sucede cuando el ψεῦδος griego es pensado en el sentido del latín *falsum*? El ψεῦδος griego, como lo disimulable y, consecuentemente, también como lo «engañable», no se experimenta e interpreta de ahora en adelante sobre la base del ocultar, sino del subterfugio. El griego ψεῦδος, traducido por el latín *falsum*, es transportado al dominio romano-imperial del conducir a una caída. ψεῦδος, distorsionar y ocultar, se convierte ahora en lo que hace caer, lo *falsum*. De este modo es claro que el experimentar y el pensar romanos, organizar y expandir, construir y operar, nunca son movidos de su comienzo esencial en el ámbito de la ἀλήθεια y del ψεῦδος. Se sabe desde hace mucho tiempo, como un tipo de constatación historiográfica, que los romanos asumieron lo griego de múltiples maneras y que esta apropiación era también un amoldar de nuevo. Sin embargo, algún día tendremos que considerar en qué ámbitos esenciales y a partir de qué situación aconteció esta romanización de lo griego. La transformación del ψεῦδος, es decir, al mismo tiempo, la apropiación de la «ocultación» en el sentido del «conducir a una caída», llega tan lejos, que la lengua latina adopta incluso la construcción y el uso de la palabra griega λανθάνω, «yo estoy oculto». Esta adopción transformadora es favorecida por el parentesco indogermánico entre la lengua griega y la latina. El griego dice: λανθάνει ἥκων; traducido en correcto alemán: «él llega inadvertido». Pero, pensado de manera griega, dice: «él está oculto como aquel que ha llegado». El historiógrafo romano Livio dice: *fallit hostis incedens*. En nuestra lengua: «el enemigo se acerca inadvertido»; pensado de manera latina: «el enemigo engaña como quien se acerca»; pero lo que la sentencia realmente dice es: «el enemigo, como quien se acerca, conduce a una caída». Esto es absurdo, y sólo tiene sentido si *fallere*, como conducir a una caída, es pensado en el sentido del

subterfugio, el cual a su vez es pensado como engañar y, por tanto, como disimular. El griego ψεῦδος fue apropiado, pero sin una experiencia del dominio esencial de la ocultación, el cual es decisivo aquí. Livio habla igualmente de un hombre, *qui natus moriensque fefellit.* En alemán: «quien nació desconocido y murió desconocido». Pensado y dicho de modo romano: «quien, en su nacimiento y en su muerte, ha conducido a los hombres a una caída y los ha engañado». Pero lo que Livio dice puede ser significativo si es pensado de modo griego: «el ocultamiento lo rodeó en su nacimiento y en su muerte». No obstante, es inverosímil que un recién nacido en su nacimiento pueda «poner la zancadilla» a su prójimo, aunque esto es precisamente lo que dice la palabra latina, y los conduzca a una caída o, incluso, los engañe. Pero, por supuesto, al contrario, él puede permanecer en el ocultamiento. El *fefellit* latino significa un ámbito esencial, diferente que el del ἐλάνθανε griego. El *falsum* latino es ajeno al griego ψεῦδος.

La dominación de los romanos y su transformación del helenismo no se limita, empero, de ninguna manera, a las organizaciones particulares del mundo griego o a las actitudes singulares y «modos de expresión» de la humanidad griega. Pero la latinización del mundo griego por los romanos no se limita tampoco simplemente a la suma de todo lo apropiado por ellos. Lo decisivo radica en que la latinización ocurre como una *transformación de la esencia de la verdad y del ser,* dentro de la esencia del dominio grecorromano de la historia. Esta transformación se destaca por permanecer oculta y determinar, sin embargo, todo de manera anticipada. Esta transformación de la esencia de la verdad y del ser es el originario acaecer-propicio de la historia. Lo imperial como el modo de ser de una humanidad histórica no es, empero, el fundamento de la transformación esencial de la ἀλήθεια en *veritas* como *rectitudo,* sino que es su consecuencia, y esta consecuencia es a su vez una causa posible y la ocasión para el despliegue de lo verdadero, en el sentido de lo correcto. Hablar de «transformación de la esencia de la verdad», es, por lo visto, un recurso provisional; pues habla todavía de una manera objetiva de verdad, y no del modo como esta misma se esencia y «es» historia. La transformación esencial de la verdad porta al mismo tiempo aquel dominio en el cual se fundan las conexiones efectivas historiográficamente de la historia occidental. Ésta es la razón por la cual el estado histórico del mundo, que llamamos época moderna de acuerdo con la cronología histo-

riográfica, reposa también en el acaecimiento-propicio de la romanización de la humanidad griega. El «renacimiento» de la Antigüedad que acompaña el comienzo de la época moderna es la prueba inequívoca de ello. Una consecuencia más remota, pero de ninguna manera indiferente, de la romanización de Grecia y del renacimiento romano de la Antigüedad, es el hecho de que vemos aún hoy el mundo griego con ojos romanos y, en realidad, no sólo dentro de la investigación historiográfica de la Grecia antigua, sino también, y esto es lo único decisivo, dentro de la histórica confrontación metafísica del mundo moderno con la Antigüedad. La metafísica de Nietzsche, a quien consideramos de buen grado como el redescubridor moderno del mundo griego, ve este «mundo» de una manera completamente romana, es decir, de una manera moderna y, al mismo tiempo, no-griega. Igualmente pensamos la πόλις griega y lo «político» de una forma completamente no-griega. Pensamos lo «político» como romanos, esto es, imperialmente. La esencia de la πόλις griega nunca será comprendida dentro del horizonte de lo político entendido de manera romana. Tan pronto como consideramos los simples dominios esenciales, los cuales son evidentemente indiferentes para los historiógrafos, puesto que ellos son discretos y silenciosos, entonces, pero sólo entonces, experimentamos que nuestras usuales representaciones fundamentales, a saber, romanas, cristianas, modernas, rompen en forma miserable con la esencia inicial de la antigua Grecia.

Repetición

2) Reconsideración de la esencia de lo «falso» y del disimular y des-disimular del ψεῦδος. El actuar del «alto mando» de la Roma imperial y el alcance de la distinción entre ψεῦδος y *falsum*.

Consideramos la esencia del ψεῦδος, una palabra de la cual se dice usualmente: «lo falso». Pero, ¿para qué «ocuparnos» nosotros mismos con lo falso, si suponemos que estamos «ocupados» en general con lo falso? Ciertamente deseamos lo verdadero, y tenemos suficiente dificultad para encontrarlo y conservarlo. Queremos lo «positivo». ¿Por qué entonces rompernos la cabeza con lo negativo? Todas estas preguntas son legítimas.

Sin embargo, en nuestra meditación tampoco corremos detrás de lo falso. «Sólo» reflexionamos sobre la esencia de lo falso. Y la esencia de lo falso no es ella misma algo falso. Está tan alejada de ello que la esencia de lo falso podría, incluso, participar en lo que es más esencial en la esencia de lo verdadero. No obstante, podría ser que encontremos tan difícil lo verdadero, y por tanto tan extraño, porque no sabemos nada, y no queremos saber nada, de lo falso. Podría ser que vaguemos en un espejismo extraño si creemos que la esencia de lo negativo sería ella misma algo «negativo». A quien nada sabe de la esencia de la muerte le falta todo rastro de un saber de la esencia de la «vida». La esencia de la muerte no es una in-esencia. La esencia de la negatividad no es nada negativo, pero tampoco es solamente algo «positivo». No basta la distinción entre lo negativo y lo positivo para comprender lo que es esencial, al cual pertenece también la in-esencia. La esencia de lo falso no es algo «falso».

Tò ψεῦδος –traducimos usualmente «lo falso»– es, pensado de manera griega, lo distorsionable. La distorsión deja aparecer algo que ésta expone y fija de una manera diferente de lo que es «en verdad». En lo «otro que» reside el «no-así-como», el cual, experimentado sobre la base del des-disimulo y del desocultamiento, lleva a cabo una ocultación. Sin embargo, en tanto la distorsión no sólo pone «algo otro» en frente, a saber, en frente de lo que tiene que presentarse, sino que deja aparecer algo de otra manera de lo que es «en verdad», la distorsión también revela y es de este modo un tipo de desocultar. Si el ψεῦδος careciera por completo de este rasgo fundamental del disimular y del des-disimular y, por lo tanto, del ocultar, el ψεῦδος nunca podría surgir como la contra-esencia de ἀλήθεια, desocultamiento. «Lo falso», en el sentido griego, tiene el rasgo fundamental de la ocultación. Para retener ante nuestra mirada de manera inconfundible la inicial experiencia griega del ψεῦδος, necesitamos aclarar cómo la esencia de lo falso es delimitada más allá del mundo griego e, incluso, más allá de su tiempo histórico, aunque también es entendida allí en general aún a la sombra de la antigua Grecia.

La palabra «falso» es una palabra no-alemana y proviene del latín *falsum,* el cual pertenece, como participio, a *fallere.* De la misma procedencia es la palabra alemana «caer», conducir a una caída, y la griega σφάλλω. Traducimos esta palabra griega por

«engañar», pero no podemos olvidar que el «engaño», pensado de manera griega, es determinado por el ψεῦδος, por el distorsionar y poner-ante, por el disimular. Pensada de manera griega, la palabra σφάλλω, «yo engaño», nombra una consecuencia esencial de ψεῦδος. Pensada en latín, la palabra *fallere*, como «conducir a una caída», es el fundamento esencial de ψεῦδος. ¿En qué se funda la prioridad de *fallere* en la formación latina de la contra-esencia de la verdad? En que la relación fundamental de los romanos con el ente en general se rige por el ordenar del *imperium*. *Imperium* quiere decir *im-parare*, establecer, tomar medidas; *praeparare*, ocupar algo con anticipación, y tener mando por medio de esta ocupación, y tener así lo ocupado como territorio. *Imperium* es mandamiento, mandato. El derecho romano, *ius - iubeo*, yo mando, se arraiga en el mismo dominio esencial de lo imperial, mando y obediencia. El mandato es el fundamento esencial de la dominación, razón por la cual una traducción más clara y propia de *imperium* es «alto mando». Ser superior forma parte de la dominación. Y ser superior es sólo posible por el constante tener la posición más alta, en el modo del constante sobrepasar a los otros. Éste es el *actus* propio de la acción imperial. En la esencia del constante sobrepasar reside, como el valle en medio de las montañas, el mantener abajo y el conducir a una caída. El mero «derribar» en el sentido del echar al suelo es, en realidad, el más burdo modo imperial del conducir a una caída, pero no el propio y esencial. El gran y más íntimo rasgo de la esencia de la dominación esencial radica en que los dominados no son mantenidos abajo, ni simplemente despreciados, sino, al contrario, en que a ellos mismos les está permitido, dentro del territorio del mandamiento, ofrecer sus servicios para la continuación de la dominación. El conducir a una caída consiste en mantener, de cierta manera, a los dominados, aunque no se encuentren arriba. El imperial conducir a una caída, *fallere*, es por eso un seguir y un ir en torno que deja estar en su sitio. Para el mundo romano, la esencia del engaño, del conducir al error, del distorsionar y, por tanto, del ψεῦδος, es determinada por *fallere*, por la caída. Lo erróneo se hace *falsum*.

Si suponemos ahora que esta distinción entre el griego ψεῦδος y el romano *falsum* se origina en otros dominios y tiene otro alcance que la distinción en el estilo de las vasijas y las puntas de lanza griegas y romanas, y si suponemos que aquí

acaece-propicia una transformación en el fundamento esencial de la historicidad de toda la historia, entonces necesitamos considerar esta transformación romana de lo griego de una manera más reflexiva. Que el Occidente piensa aún hoy, y hoy de una manera más decidida que nunca, el mundo griego de un modo romano, es decir, latino, es decir, cristiano (como paganismo), es decir, románico, es decir, de un modo moderno-europeo, es un acaecimiento-propicio que concierne al medio más íntimo de nuestra existencia histórica. Lo político, que se originó antiguamente como πολιτικόν a partir de la esencia del griego πόλις, ha sido comprendido de manera romana. Desde el tiempo del *imperium* la palabra griega «político» significa algo «romano». Lo que queda de «griego» en ella es su mero sonido.

c) Lo imperial en la forma de lo curial de la curia. La conexión entre *«verum»* y «verdadero». El significado no-alemán de «verdadero» mediante el *«verum»* romano-cristiano. *Verum:* el derecho establecido como contra-palabra de lo *falsum*. *Verum* y *a-pertum;* λαθόν y su contraparte de ἀληθές.

Permanezcamos en la pregunta: ¿cómo se explica la esencia de lo falso, el *falsum* romano? Una consideración más cercana del proceso por el cual lo romano ha reproducido el poetizar, el pensar, el habla y la producción artística griegos, muestra que *falsum*, conducir a una caída, ha transformado el ψεῦδος, lo distorsionable, de acuerdo con su sentido, y así ha sido cambiado en sí mismo y de este modo desalojado. Dicho cambio es siempre la forma más peligrosa de dominación, pero también la más duradera. Desde entonces, Occidente ha conocido el ψεῦδος sólo en la forma de lo *falsum*. Para nosotros, lo opuesto a lo verdadero es lo falso. Pero a los romanos no sólo se debe la fundamentación de la prioridad de lo falso como el significado determinante de la esencia de no-verdad en Occidente. Además, la consolidación de esta prioridad de lo *falsum* sobre el ψεῦδος, y la estabilización de esta consolidación, es una obra romana. Pero la fuerza que actúa en esta obra no es más el *imperium* estatal, sino el *imperium* eclesiástico, es decir, el *sacerdotium*. Lo «imperial» emerge aquí en la forma de lo curial de la curia del papa romano. Su dominación se funda de igual manera en el mandato. El carácter de mandato

reside aquí en la esencia del dogma eclesiástico. Por eso este dogma tiene en cuenta igualmente tanto lo «verdadero» de los «creyentes ortodoxos», como también lo «falso» de los «heréticos» y de los «paganos». La Inquisición española es una forma del *imperium* curial romano. A través de la civilización romana, lo imperial-estatal y lo imperial-eclesiástico, el griego ψεῦδος se convirtió para nosotros en Occidente en lo «falso». De manera correspondiente, lo verdadero asumió el carácter de lo no-falso. El ámbito esencial del *fallere* imperial determina lo no-falso, así como lo *falsum*. Lo no-falso, dicho de manera romana, es el *verum*.

Luego de haber dilucidado las palabras ἀληθές, desoculto o desvelable, ψεῦδος, distorsionable, *falsum*, «conducir a una caída» y, con ello, también la palabra «falso», en nuestro camino trazado hasta ahora sobre una aclaración de la esencia de la ἀλήθεια y, por tanto, de la esencia de la verdad experimentada de manera griega, están dadas las condiciones principales para saber cómo se conforma la palabra latina para ἀληθές, es decir, *verum*, y cómo se conforma, sobre todo, nuestra palabra para ἀλήθεια, «verdad», y la palabra «verdadero». Puesto que lo «verdadero» es la contra-palabra de lo «falso», pero ésta proviene del *falsum* romano, el *«verum»*, como la contra-palabra latina de lo *falsum*, tiene que pertenecer a *falsum* en el mismo dominio esencial y, por consiguiente, lo «verdadero» también tiene que incluirse en este dominio. Aquí suponemos naturalmente que «verdadero» y *«verum»* se copertenecen. Esto es cierto, en tanto nuestra palabra alemana para «verdadero» *[«wahr»]* fue determinada temprano por el latín-cristiano *verum*. Este proceso tiene su propia profundidad y su gran alcance, precisamente porque *veritas* y *verum*, en la promulgación del cristianismo, no se presentan ellas mismas a los germanos como palabras latinas arbitrarias. Pues la fe cristiana es proclamada, en su totalidad, como «la» *veritas*, como «el» *verum*, «lo verdadero», porque Cristo dice de sí mismo: ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή (Juan 14, 6).

Sólo el sonido de esta frase es griego. Por eso, pudo pasar inmediatamente al lenguaje latino de los Vulgata: *Ego sum via, et veritas, et vita.* «Yo soy el camino, la verdad y la vida.» Las palabras alemanas «verdad» y «verdadero» toman su significado de *verum* y de *veritas* como dominantes en el lenguaje latino de la iglesia. Si, además de esto, con anterioridad, nuestra palabra alemana «verdadero» tenía un significado fundamental propio, no

determinado por *verum* y, en consecuencia, por *falsum,* es cuestionable a causa de su oscuridad. Es oscuro porque en ninguna parte sale a la luz otra esencia de «verdadero» y de «verdad» en la historicidad de la historia alemana. En realidad, no podría ser dicho de manera tan decidida de la palabra «verdadero» lo que los hermanos Grimm dicen de lo «falso»: «una palabra no-alemana». No obstante, tendríamos que decir: «verdadero» es una palabra no-alemana, con respecto al hecho, inequívocamente claro, de que el significado determinante de «verdadero» es determinado por el *verum* latino-cristiano.

Pero, ¿qué significa el latín *verum*? La raíz *«ver»* es indogermánica, de igual manera que la raíz *«fall»*, σφάλλω, *fallere,* «caer». La raíz *«ver»* aparece claramente en nuestra palabra alemana *«wehren»* [defender], *«die Wehr»* [defensa], *«das Wehr»* [presa]; en esto se halla el momento del «contra», la «resistencia»: «lo resistente» –la presa contra...–, en itálico-óscico *«veru»,* el pórtico –el cual cierra el paso y la entrada–, *verostabulum-vestibulum*-vestíbulo, el espacio antes de la entrada que separa propiamente, el cual «se encuentra» contra *«ver» (stabulum),* el espacio en frente de la puerta. No obstante, el estar-contra no es el único momento en el *«ver»*. De lo contrario, la palabra *Ab-wehr* [«resistencia», literalmente, «defensa desde»] sería una simple tautología; *Wehr* [«defensa»] no es ya en sí misma y sólo defensa-contra. En el «Parcival» *«ver»* no significa «resistencia», sino defenderse, sostenerse: defensa-para. *«Ver»* significa entonces: mantener la posición, permanecer en el puesto, a lo cual evidentemente pertenece, en un cierto sentido, la resistencia, aunque ésta sólo puede derivarse constantemente de una persistencia. *«Ver»* significa estar firme, mantenerse en posición, es decir, no-caer (ningún *falsum),* permanecer arriba, sostenerse, ser la cabeza, mandar; lo que se sostiene y lo que se mantiene en pie –erguido–. El *verum* ha recibido entonces su significado del derecho establecido como contra-palabra de *falsum,* a partir del dominio esencial de lo imperial. De este modo, de la palabra originaria *«ver»* se ha extraído un significado que claramente se manifiesta en el antiguo latín *veru,* en el sentido de pórtico y puerta, pero también en el alemán *das Wehr* [«presa»], el pórtico que encierra y echa cerrojo, la presa que cierra. El elemento originario en *ver* y *verum* es el encerrar, encubrir, ocultar y albergar, pero no es *die Wehr* [«defensas»] como resistencia. La correspondiente palabra griega de

esta procedencia indo-germánica es ἔρυμα –el arma defensiva, la cobertura, el cercamiento–. Ἔρυμα, palabra con la cual está relacionada inmediatamente la latina *verum,* designa en griego, sin embargo, justamente lo opuesto a la palabra griega para «verdadero», esto es, lo opuesto a ἀλήθεια: *verum,* ἔρυμα, el cercamiento, la cobertura; ἀλήθεια: el des-cubrimiento, la desocultación. Pero, ¿cómo podría dominar de otra manera una oposición, si no compartieran la misma dimensión esencial, aunque en una forma encubierta? La palabra romana para «lo verdadero», *«ver»,* tiene el significado fundamental del cubrir que cierra, del encerrar, un significado que fue, evidentemente, abolido, al menos, nunca liberado expresa y puramente. El opuesto a *«ver-», «verum»,* como lo que encierra, es el no-encerrar. Éste «opone» el *verum.* Lo «oponente», lo que actúa en contra, es expresado en latín por el prefijo *op-;* estar «contra» el encerrar, contra el *«ver»,* es *op-verio* o *ap-verio,* del latín *aperio,* yo abro. El significado principal de apertura, comprendido de manera romana, es «no-encerrar». En la palabra latina *aperire,* abrir, habla el *verum* originario. De acuerdo con la estructura verbal, el participio de *apeiro, apertum,* lo no-encerrado, corresponde al griego ἀληθές, lo desoculto. El *pertum* cancelado en el *a-pertum* es el *verum.* Éste corresponde al griego λαθόν (λαθές). El originario *ver-, verum,* significa lo mismo que el griego λαθόν, por tanto, exactamente lo opuesto a ἀληθές. El *verum* latino, estrictamente hablando, tendría que ser tomado entonces como equivalente al griego ψεῦδος, si éste es realmente la contra-palabra de ἀληθές. Pero el *verum* romano no sólo no coincide con ψεῦδος, sino que es precisamente lo contrario de ψεῦδος, comprendido en latín, es decir, *falsum.* Si reflexionamos sobre esto, se nos muestran enigmáticos caminos del lenguaje y de la palabra en el ámbito donde se decide la posibilidad esencial de la palabra misma, es decir, la posibilidad esencial de la verdad de su esencia. Con respecto al nombre latino para lo verdadero, *verum,* retendremos en la memoria dos sucesos:

1. *Verum, ver-,* significa originariamente cercamiento, cobertura. El *verum* latino pertenece al mismo ámbito del significado que el griego ἀληθές, lo descubierto, precisamente por ser *verum* el opuesto exacto de ἀληθές: lo cerrado.

2. Pero, puesto que ahora *verum* es dicho como contra-palabra de *falsum,* y puesto que es decisivo el dominio esencial

del *imperium* para *verum* y *falsum* y sus opuestos, el sentido de *ver-*, a saber, cercamiento y cobertura, conserva el rasgo fundamental del cubrimiento para la protección en contra; «*ver*» es ahora el sostenerse a sí mismo, el estar arriba; «*ver*» es lo opuesto a no-caer; *verum* es lo que permanece constante, lo erguido, lo dirigido hacia lo que es superior, porque se dirige desde arriba. *Verum* es *rectum* (*regere*, «el régimen»), el derecho, *iustum*. El ámbito de la ocultación y de la desocultación para los romanos no llega a establecerse como el ámbito esencial que determina la esencia de la verdad, aunque procura ponerse en esa dirección en el «*ver*». Con base en lo imperial, *verum* es inmediatamente el estar-arriba, indicativo para lo que es el derecho; *veritas* es entonces *rectitudo*, «corrección», podríamos decir. Pero este carácter originariamente romano de la esencia de la verdad, el cual establece sólidamente el rasgo fundamental –que impregna todo– de la esencia de la verdad en Occidente, se ajusta a partir de sí a un despliegue de la esencia de la verdad, que comenzó ya con los griegos y que caracteriza, al mismo tiempo, el comienzo de la metafísica occidental.

*

d) La transformación de la esencia de ἀλήθεια desde Platón. La incorporación de la «representación» de ἀλήθεια por medio de la ὁμοίωσις (como *rectitudo* de *ratio*) en *veritas*. *Rectitudo (iustitia)* de la dogmática eclesiástica y la *iustificatio* de la teología evangélica. El *certum* y el «*usus rectus*» (Descartes). Referencia a Kant. El cierre del círculo de la historia esencial de la verdad en la transformación de la *veritas* en «justicia» (Nietzsche). El enclaustramiento de la ἀλήθεια en el baluarte románico de *veritas*, *rectitudo* y *iustitia*.

Desde Platón y, sobre todo, por medio del pensar de Aristóteles, se llevó a cabo una transformación dentro de la esencia griega de ἀλήθεια, la cual requirió en un cierto sentido de la ἀλήθεια misma. 'Αληθές es desde temprano lo desoculto y lo desvelable. Lo desoculto como tal puede desvelarse a los hombres y por medio de los hombres sólo si su comportamiento desvelable se atiene a lo desoculto y concuerda con él. Aristóteles emplea la palabra ἀληθεύειν para este comportamiento:

atenerse a lo desoculto desvelándose en el decir que deja aparecer. Este concordar con lo desoculto es en griego ὁμοίωσις –el corresponder desvelable que expresa lo desoculto–. Este corresponder toma y mantiene lo desoculto como lo que es. Tomar algo por algo es en griego οἴεσθαι. El λόγος, el cual significa ahora declaración, está constituido por la οἴεσθαι. Esta correspondencia desvelable se mantiene aún y se realiza completamente en el espacio esencial de la ἀλήθεια como desocultamiento[5]. Sin embargo, al mismo tiempo la ὁμοίωσις, es decir, el corresponder concordante, como el modo de la ejecución del ἀληθεύειν, asume en cierto modo la «representación» determinante de la ἀλήθεια. Ésta es, como el no-distorsionar del ente, la asimilación del decir desvelable al ente desvelado que se muestra a sí mismo, es decir, es ὁμοίωσις. La ἀλήθεια se presenta de ahora en adelante sólo en esta forma esencial y es tomada solamente de ese modo.

Pero *veritas*, como *rectitudo*, la cual procede de otro origen, es procurada ahora para asumir en sí misma, en lo sucesivo, la esencia de la ἀλήθεια en la forma «representativa» de la ὁμοίωσις. La corrección de una declaración es un orientarse por un derecho instituido correctamente y firmemente establecido. La ὁμοίωσις griega como correspondencia desvelable y la *rectitudo* latina como orientarse por... tienen ambas el carácter de una asimilación de declaraciones y de pensamientos de un estado de cosas a la mano y firmemente establecido. La asimilación es llamada *adaequatio*. Desde la temprana Edad Media, siguiendo el camino emprendido por los romanos, la ἀλήθεια, presentada como ὁμοίωσις, se hizo *adaequatio*. *Veritas est adaequatio intellectus ad rem*. El completo pensar occidental, desde Platón hasta Nietzsche, piensa en términos de esta delimitación de la esencia de la verdad como corrección. Esta delimitación de la esencia de la verdad es el *concepto metafísico de verdad;* más exactamente, la metafísica recibe su esencia de la esencia de la verdad determinada de este modo. Pero, debido a que la ὁμοίωσις griega se convirtió en *rectitudo*, desapareció el ámbito de la ἀλήθεια, desocultación, que se esencia aún para Platón y Aristóteles en la ὁμοίωσις. En la *rectitudo*, en el «orientarse por...», reside también lo que los griegos llaman

[5] Sobre ὀρθός y ὀρθότης véase más adelante pp. 103 ss.

οἴεσθαι, tomar algo como algo y aceptarlo de este modo. Sin embargo, mientras para los griegos el «tomar algo como algo» fue experimentado aún dentro del ámbito esencial del desocultar y del desocultamiento, pensado de modo romano se halla por fuera de este ámbito esencial. «Tomar algo como algo» es en latín *reor* –el sustantivo correspondiente es *ratio*–. En una variación de la sentencia romana *res ad triarios venit*[6], podemos decir: *res* ἀληθείας *ad rationem venit*[7]. La esencia de la verdad como *veritas* y *rectitudo* recae en la *ratio* del hombre. El griego ἀληθεύειν, desvelar de lo desoculto, que en Aristóteles impregna aún la esencia de la τέχνη, se transforma en el establecimiento calculable de la *ratio*. Ésta determina en lo venidero, como consecuencia de una nueva transformación de la esencia de la verdad, el carácter tecnológico de lo moderno, es decir, la máquina, la tecnología. Ésta tiene su origen en el ámbito originario del cual procede lo imperial. Lo imperial emerge de la esencia de la verdad como corrección, en el sentido del aseguramiento directriz que garantiza la seguridad del dominio. El «tomar como verdadero» de *ratio*, de *reor*, se convierte en una seguridad que prepara y anticipa. La *ratio* se hace cálculo, calcula. *Ratio* es un ajustarse a lo que es correcto.

La *ratio* es una *facultas animi*, una capacidad del espíritu humano, cuyo acto reside en el interior del hombre. La «*res*», la cosa, se halla aparte de la *ratio*. En la *rectitudo* como *adaequatio*, la *ratio* es supuesta para asimilar la cosa. Pero lo que falta completamente es el espacio esencial de la ἀλήθεια, el desocultamiento de las cosas y el comportamiento desvelable del hombre, un espacio completamente olvidado y sepultado. La esencia de la verdad como *veritas* y *rectitudo* es sin espacio y sin piso. La *veritas* como *rectitudo* es un carácter del comportamiento anímico-espiritual en el interior del hombre. Surge entonces la pregunta con respecto a la verdad: ¿cómo puede ser traído en general un proceso anímico-espiritual en el interior del hombre a la concordancia con las cosas afuera? Ahora comienzan los intentos por explicarlo dentro de una esfera no aclarada.

Si tenemos presente que por mucho tiempo se ha experimentado la esencia del hombre como *animal rationale*, es de-

---

6 El asunto ha llegado a la etapa final. *[N. del T.]*

7 Ἀλήθεια ha llegado a la razón. *[N. del T.]*

cir, como el ser vivo pensante, entonces resulta que la *ratio* no es ninguna facultad entre otras, sino la facultad fundamental del hombre. Lo que el hombre está en capacidad de ser por esta facultad es decisivo con respecto a su relación con *verum* y *falsum*. Con el fin de obtener lo verdadero como lo que es justo y correcto, el hombre tiene que estar en cierto y seguro del uso correcto de su facultad fundamental. La esencia de la verdad es determinada a partir de esta seguridad y certeza. Lo verdadero deviene en lo asegurado y lo cierto. El *verum* deviene *certum*. La pregunta por la verdad deviene en la pregunta de si y cómo el hombre podría estar en cierto y seguro, tanto del ente que él mismo es, como también del ente que él mismo no es.

El mundo romano, en la forma del dogmatismo eclesiástico de la fe cristiana, ha contribuido esencialmente a la consolidación de la esencia de la verdad en el sentido de la *rectitudo*. El mismo ámbito de la fe cristiana introduce y prepara la nueva transformación de la esencia de la verdad, del *verum* en *certum*. Lutero plantea la pregunta de si y cómo el hombre puede estar en cierto y seguro de la salvación eterna, es decir, «de la verdad»; pregunta si y cómo el hombre puede ser un «verdadero» hombre cristiano, es decir, un hombre justo, un hombre capacitado para lo justo, un hombre justificado. La pregunta por la *veritas* cristiana deviene, en el sentido articulado, la pregunta por la *iustitia* y la *iustificatio*. Como un concepto de la teología medieval, *iustitia* es *rectitudo rationis et voluntatis* –la corrección de la razón y de la voluntad–. Dicho brevemente: *rectitudo appetitus rationalis*, la corrección de la voluntad, la tendencia hacia la corrección, es la forma fundamental de la voluntad por la voluntad. *Iustificatio* es ya, según la doctrina medieval, el *primus motus fidei* –el movimiento fundamental de la disposición de fe[8]–. La doctrina de la justificación y, en realidad, como pregunta por la certeza de la salvación, deviene el centro de la teo-

[8] *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia, VI, Commentum in Quator Libros Sententiarum, Volumen Primum, Distinct. II, Quaest. I, Art. V, Expositio textus: Justitia hic sumitur pro justitia generali, quae est rectitudo animae in comparatione ad Deum et ad proximum et unius potentiae ad aliam; et dicitur justitia fidei, quia in justificatione primus motos est fidei...* [Justicia es tomada aquí como justicia en general, la cual es la corrección del alma en comparación con Dios y el prójimo, y del poder del alma con el otro; y es llamada justicia de la fe, porque en la justificación ocurre el primer movimiento de fe... *(N. del T.)*]

logía evangélica. La esencia moderna de la verdad es determinada con base en la certeza, la rectitud, el ser justo y la justicia.

El comienzo de la metafísica moderna radica en la transformación de la esencia de *veritas* en *certitudo.* La pregunta por la verdad se convierte en la pregunta por el uso seguro, asegurado y en sí mismo asegurable de la *ratio.* Descartes, el primer pensador de la metafísica moderna, pregunta por el *usus rectus rationis,* es decir, *facultatis iudicandi,* por el uso correcto de la razón, esto es, de la facultad de juzgar. La esencia del decir y del declarar no es más, desde hace mucho tiempo, el λόγος griego, es decir, ἀποφαίνεσθαι, el dejar aparecer de lo desoculto. La esencia del decir es el *iudicium* romano –el decir correcto, es decir, encontrar con certeza lo que es correcto–. Por eso, en el libro fundamental de la metafísica moderna, las *Meditationes de prima philosophia* de Descartes, se encuentra dentro de sus reflexiones sobre metafísica la *meditatio quarta,* la cual trata *de vero et falso.* Ahora, donde todo llega al *usus rectus rationis humanae,* la *falsitas* es comprendida como *usus non rectus facultatis iudicandi.* El *usus non rectus* es el *error;* o mejor: errar y error son comprendidos con base en el *usus non rectus facultatis iudicandi.* Lo no-verdadero es lo falso en el sentido de lo erróneo, es decir, en el sentido del uso incorrecto de la razón.

En el segundo libro fundamental de la metafísica moderna, la *Crítica de la razón pura* de Kant, se pregunta por todas partes por el *usus,* el uso de la razón. «Crítica de la razón pura» significa delimitación esencial del uso correcto e incorrecto de la facultad de la razón humana. La pregunta por el «uso correcto» trata de la voluntad para asegurar la certidumbre con la cual el hombre, apoyándose sobre sí mismo en medio del ente, debe y quiere realizarse. La *veritas,* entendida de manera cristiana como *rectitudo animae,* es decir, como *iustitia,* proporciona a la esencia moderna de la verdad su carácter en el sentido de la seguridad y la certidumbre de la existencia humana y de su comportamiento. Lo verdadero, *verum,* es lo correcto, lo que garantiza la seguridad, y es en este sentido lo justo.

Si experimentamos y llegamos a conocer estas conexiones históricamente como nuestra historia, es decir, como «mundo»-historia moderna europea, ¿debería sorprendernos entonces que en el pensamiento de Nietzsche, a través del cual la metafísica occidental alcanza su cima, la esencia de la verdad se funde en la se-

guridad y la «*justicia*»? *También para* Nietzsche *lo verdadero es lo* correcto, que se orienta por lo real, con el fin de establecerse y asegurarse de este modo. Lo real tiene el rasgo fundamental de la voluntad de poder. Lo correcto tiene que ajustarse a lo real, por tanto, tiene que expresar lo que dice lo real, a saber, la «voluntad de poder». Toda corrección debe ajustarse en términos de voluntad de poder. La correspondencia con lo que dice la voluntad de poder es lo justo, es decir, la justicia. Ésta recibe su esencia, al final de la metafísica occidental, del acto de autoridad de la voluntad de poder. Nietzsche emplea con frecuencia la palabra «vida» como un título para «voluntad de poder», y la emplea conforme al usual modo de pensar «biológico» de la segunda mitad del siglo XIX. Por eso, Nietzsche puede decir: «La justicia es la suprema representante de la vida misma». Esto es un pensamiento cristiano, aunque en el modo del anticristo. Todo «anti» piensa en el sentido de aquello contra lo cual es «anti». La justicia presenta, según el sentido de Nietzsche, la voluntad de poder.

Verdad es, en Occidente, *veritas*. Lo verdadero es lo que, por diversos motivos, se afirma a sí mismo, lo que permanece arriba, y lo que llega de arriba, es decir, el mandato. Pero el «arriba», lo «supremo», y el «señor» de la dominación, pueden aparecer, por su parte, en diferentes formas. Para la cristiandad, «el Señor» es el Dios. «El Señor» es «la razón»; «el Señor» es el «espíritu del mundo». «El Señor» es «la voluntad de poder». Y la voluntad de poder, tal como es expresamente determinada por Nietzsche, es en su esencia mandato. En la época de la culminación del periodo moderno en un completo estado histórico de la tierra, la esencia romana de la verdad, *veritas*, aparece como *rectitudo* y *iustitia*, como «justicia». Ésta es la forma fundamental de la voluntad de poder. *La esencia de lo que es «justo», asignada a esta esencia de justicia*, es determinada por Nietzsche claramente en la siguiente nota del verano de 1883, hecha con motivo de su lectura de un nuevo libro aparecido por Schneider, *Der thierische Wille [Voluntad Animal]:* «Lo que es justo = la voluntad, para perpetuar una correspondiente relación de poder...»[9].

La *veritas* romana se ha hecho «justicia» de la voluntad de poder. El círculo de la historia esencial de la verdad, experimenta-

[9] WW (Großoktav), XIII, n. 462, p. 205.

da metafísicamente, se ha cerrado ahora. Sin embargo, la ἀλήθεια permanece fuera de este círculo. Su ámbito esencial se ha extinguido prácticamente dentro de la región del dominio de la *veritas* occidental.

Parece como si la ἀλήθεια se hubiera sustraído de la historia de la humanidad occidental. Parece como si, en lugar del ámbito esencial de la ἀλήθεια, hubiera ingresado la *veritas* romana y la verdad que se despliega a partir de ella como *rectitudo* y *iustitia,* lo correcto y la justicia. No sólo esto parece ser así, es así. El ámbito esencial de la ἀλήθεια está sepultado. No obstante, si eso fuera todo, entonces sería una tarea fácil remover los escombros y despejar de nuevo este ámbito. Pero la dificultad no está meramente en que el ámbito esencial de la ἀλήθεια está sepultado, sino en que ha sido cubierto por un enorme baluarte de la esencia de la verdad, determinada «como romana» en un múltiple sentido. A lo «romano» pertenece también lo «románico», así como toda la esencia moderna determinada por él, la cual se ha desplegado entretanto en el mundo histórico y no está limitada más a lo europeo. La conexión visible aquí entre τέχνη como un modo de ἀληθεύειν y la moderna técnica mecánica no puede ser expuesta ahora en detalle.

Además, el baluarte de reforzar la esencia de la verdad como *veritas, rectitudo* y *iustitia,* no sólo se ha introducido violentamente contra la ἀλήθεια, sino que en el muro de este baluarte se ha enmurallado la ἀλήθεια misma, luego de haber sido reinterpretada con anterioridad para servir como una de las piedras de la construcción, tallada expresamente para ello. Ésta es la razón por la cual la ἀλήθεια ha sido comprendida desde entonces a partir de la *veritas* y la *rectitudo,* y sólo sobre esta base.

¿Cómo podemos experimentar entonces todavía la ἀλήθεια misma en su propia esencia inicial? Y si ésta nos es negada, ¿cómo podemos experimentar entonces todavía, dentro de la región de dominación de *veritas* y *rectitudo,* que esta región de la *veritas* se funde a sí misma, empero, en el ámbito esencial de la ἀλήθεια, y apela constantemente a él, aunque, evidentemente, sin conocerlo o sin ser consciente de ello? ¿Cómo dentro de la región de dominación de la *veritas* y de la *rectitudo* podemos saber o, incluso, intentar saber que *veritas, rectitudo* y *iustitia* no sólo no pueden agotar realmente la esencia inicial de la verdad, sino que nunca puedan agotarla, porque ellas son

lo que son sólo en su seguimiento de la ἀλήθεια? Aunque la metafísica occidental pueda elevar lo verdadero hasta el espíritu absoluto de la metafísica de Hegel, y aunque «los ángeles» y «los santos» puedan ser tomados por «lo verdadero», la *esencia* de la verdad hace mucho se ha retirado de su inicio, es decir, al mismo tiempo del *fundamento de su esencia.* Ha caído fuera de su inicio y es, por tanto, una apostasía.

Repetición

3) La emisión de la asignación del ser: consideración retrospectiva de la historia de la transformación esencial de la verdad. Los «balances» de la historia (Burckhardt, Nietzsche, Spengler). La «donación de sentido» de la historia en la época moderna.

Para ver algo en general de la esencia de la ἀλήθεια griega que reposa en sí, es necesario que nosotros, quienes hemos llegado mucho más tarde, tengamos en la mirada aquello contra lo cual la ἀλήθεια se pone en camino para nosotros. Por eso es imprescindible un esbozo de la *historia de la transformación esencial de la verdad.* Esta indicación no quiere tratar historiográficamente una historia del *concepto* de verdad, ni quiere examinar cómo los hombres han concebido la verdad en el transcurso de los siglos, pues esta concepción misma reposa ya, en su corrección e incorrección, sobre el dominio de una esencia de la verdad. Nuestro propósito es la historia de la esencia misma, de la verdad misma.

En esta apelación a la historia es conductora, si lo queremos así, una concepción de la esencia de la historia. Sería fatal si no fuera así. Y sería más fatal aún, si no hubiera ninguna claridad sobre ello. No es menos cierto que es difícil aludir a esta historia y que en su presentación estará expuesta a una multiplicidad de burdas interpretaciones falsas.

«La historia», comprendida esencialmente, esto es, *pensada a partir del fundamento esencial del ser mismo,* es la transformación de la esencia de la verdad. Es «sólo» esto. Aquí el «sólo» no indica ninguna limitación, sino la exclusividad de la esencia inicial, de cuyo fundamento se originan los otros rasgos esencia-

les de la historia como consecuencias esenciales. La historia «es» la transformación de la esencia de la verdad. El ente histórico recibe su ser de dicha transformación. Entre las transformaciones de la esencia de la verdad ocurren los in-aparentes instantes extraños en los que la historia se detiene. Estos instantes detenibles del reposo oculto son los instantes *inicialmente históricos,* porque en ellos la esencia de la verdad se asigna inicialmente a sí misma, y se transmite a sí misma al ente.

Por mucho tiempo se ha sostenido que allí donde hay sucesos, movimiento y procesos, donde algo «llega a pasar», allí hay historia, porque se cree que historia tiene que ver con el «ocurrir» y el «ocurrir» significa «llegar a pasar». Pero ocurrir e historia significan destino, destinación, asignación. Formulado genuinamente en alemán, no podríamos hablar de «la» historia *[«die» Geschichte],* en el sentido de «llegar a pasar», sino de *«emisión»,* en el sentido de *la asignación del ser.* Lutero emplea aún esta genuina palabra alemana *[das Geschicht].* Permanece la pregunta, qué es esencialmente lo emitible o lo trans-mitible *[Zu-schickbare]* para los hombres. Si la esencia del hombre se funda en el hecho de ser el ente al cual el ser mismo se revela, entonces lo trans-mitido de manera esencial y la esencia «de la emisión» es el desvelamiento del ser. Pero si el desvelamiento es la esencia de la verdad, y si en concordancia con la transformación de esta esencia de la verdad es transformada la asignación del ser, entonces *la esencia «de la historia» es la transformación de la esencia de la verdad.*

En la quietud oculta de esta transformación reposa y se agita, está suspendido y fluctúa, se solidifica y tambalea, aquello que es establecido sobre la base de la «historiografía» *[«Historie»],* es decir, de las investigaciones y exploraciones de la «historia» objetivada, como sucesos y logros, es decir, como datos *[Sachen]* y acciones *[Taten]* o, en síntesis, como hechos *[Tat-sachen].* Estas constataciones se presentan entonces con la prodigiosa ostentación del aparato técnico de la investigación moderna, y despiertan la apariencia de que la técnica de la historiografía es la historia misma. Por consiguiente, «lo historiográfico» *[«das Historische»]* ha llegado a identificarse con lo histórico *[Geschichtlichem].* A partir de este elemento historiográfico son hechos «balances», son fijadas «tasaciones» y son calculadas las «cuotas» de los «costos» que «el hombre» tiene que cubrir en la historia. No es ciertamente nin-

guna casualidad que un pensador de la historia del rango de Jacob Burckhardt, y justamente él, se mueva en el círculo de «balances», «tasaciones», «cuotas» y «costos», y que dé cuenta de la historia de acuerdo con el esquema de «cultura y barbarie». También Nietzsche piensa en términos de este esquema del siglo XIX. Nietzsche convierte el «cálculo de valores», es decir, la contabilidad, en la forma final del pensar metafísico occidental.

Exclusivamente sobre la base de la metafísica de Nietzsche y *sin* algún pensamiento originario, al comienzo del siglo XX el escritor O. Spengler ha establecido un «balance» de la historia occidental y ha proclamado «la decadencia de Occidente». Hoy, como en 1918, cuando salió a la luz el arrogante libro de este título, intenta atrapar un público entusiasta sólo conforme al resultado del «balance», sin reflexionar nunca sobre qué representaciones fundamentales de la historia es establecido este barato balance de la decadencia, el cual ha sido calculado ya por Nietzsche claramente, aunque considerado de una manera diferente, y en otras dimensiones. En realidad, el gremio de los más exigentes investigadores comprobó las «inexactitudes» del libro. Esta operación tuvo un notable resultado: desde entonces la historiografía misma ha sido conducida cada vez más dentro de los puntos de vista y esquemas del círculo de la historia spengleriana, incluso allí donde podían hacerse naturalmente constataciones «más correctas» y «más exactas». Sólo en una época que había abandonado ya toda posibilidad de reflexión pensante, un escritor podía ofrecer una obra en cuya ejecución una brillante perspicacia, una enorme erudición y un vigoroso talento para la categorización se equilibra con una arrogancia inusual del juicio, con una rara superficialidad del pensar y con una dominante fragilidad de los fundamentos. Esta pseudo-erudición desconcertante y esta ligereza del pensar han sido acompañadas por el peculiar estado de cosas de que los mismos hombres que censuran el predominio del pensar biológico en la metafísica de Nietzsche se sienten satisfechos con los aspectos de la decadencia de la visión spengleriana de la historia, la cual se funda todo el tiempo nada menos que en una tosca interpretación biológica de la historia.

Los puntos de vista modernos de la historia, desde el siglo XIX, gustan de hablar de la «donación de sentido». Esta expresión sugiere que el hombre, por sí mismo, es capaz de «conferir un senti-

do» a la historia, como si el hombre por cualquier motivo tuviera que tomar prestado algo, como si la historia requiriera de dicho préstamo, todo lo cual presupone, ciertamente, que la historia es «en sí misma» y en primer término sin sentido y en todo caso tiene que esperar, de la manera más complaciente, la «donación de sentido» por parte del hombre. Aquello de lo que el hombre es capaz en relación con la historia es prestarle atención y tener cuidado de que la historia no le oculte y rehuse su sentido. Pero, como lo muestra el caso de Spengler, el hombre ha perdido ya el sentido de la historia cuando se ha privado á sí mismo de la posibilidad de pensar acerca de lo que, en la impaciencia de la presentación de los «balances» «historiográficos», él ha justificado con la palabra «sentido». El «sentido» es la verdad en la que reposa el ente como tal. Sin embargo, el sentido de la historia es la *esencia* de la verdad, en la cual se funda siempre la verdad de una época humana. Experimentamos la esencia de la verdad solamente sobre la base de la esencia de la verdad, la cual deja en cada caso que algo verdadero sea *lo* verdadero que es. Intentaremos aquí y ahora dar algunos pasos en nuestra reflexión sobre la esencia de la verdad.

4) El acaecimiento-propicio de la conversión de la esencia de la no-verdad del griego ψεῦδος al *falsum* romano. El cumplimiento de la transformación de la *veritas* en *certitudo* en el siglo XIX. El auto-aseguramiento de la auto-certeza (Nietzsche, Fichte, Hegel).

Hemos esbozado la transformación de la esencia de la verdad en la historia occidental en unos pocos trazos. Los significados fundamentales de las oposiciones ἀληθές-ψεῦδος, *falsum-verum,* verdadero-falso, incorrecto-correcto, podrían ser traídos más de cerca para la reflexión.

En la transformación de la esencia de la verdad desde la ἀλήθεια, pasando por la *veritas* romana, a la *adaequatio, rectitudo* y *iustitia* medievales, y desde aquí a la *certitudo* moderna, a la verdad como certeza, validez y seguridad, son alterados la esencia y el carácter de la oposición entre verdad y no-verdad. De este modo es formada y reforzada la opinión evidente de suyo de que la falsedad es el único opuesto a la verdad. El resultado de esta transformación de la esencia de la verdad, la cual

ha predominado por siglos en Occidente, es el *acaecimiento-propicio de la conversión de la esencia de la no-verdad del griego ψεῦδος al falsum romano.* Esta conversión es el presupuesto para la caracterización moderna de la esencia de la falsedad. Ésta deviene en *error*, error en el sentido del uso incorrecto de la facultad humana de la afirmación y la negación. El uso correcto de la facultad del juicio es determinado con respecto a lo que asegura la auto-certidumbre del hombre. Pero la intención hacia la certidumbre determina ahora, por su parte, la dirección, el tipo de visión y la selección de lo que es representado como aquello a lo cual son conferidos los juicios de afirmación y de negación.

La esencia de la *veritas* en la forma de la *certitudo* se despliega en la dirección del aseguramiento de la duración de la «vida». La «seguridad» de la vida, es decir, su constante «ventaja» reposa, según Nietzsche, en la corrección, esto es, en la seguridad esencial de la «voluntad de poder». Ésta es la realidad, es decir, la esencia de todo lo «real», y no meramente del hombre. La corrección como la esencia de la voluntad de poder, es decir, al mismo tiempo, su aseguramiento y su certidumbre como su esencia, es llamada por Nietzsche «justicia». Él la piensa aquí, aunque sin darse cuenta, en el sentido de la tradición occidental de la *veritas* como *iustitia*. En un apunte del año 1885, escribe[10]: «*Justicia,* como la función de un poder ampliamente resonante, que mira más allá de las pequeñas perspectivas del bien y el mal, que tiene por tanto un amplio horizonte de la *ventaja* – el propósito de obtener algo, que es *más* que esta o aquella persona». («Más», es decir, «tiene más valor».)

De aquí es claro que el poder, para el cual aquellas perspectivas que señalan la distinción entre el «bien» y el «mal» son «pequeñas» perspectivas, se mueve en el amplio (y sólo apropiado para él) horizonte determinado por Nietzsche como el horizonte de la «ventaja». Pero la ventaja sólo se hace segura por el tomar ventaja. Ésta adjudica todo al auto-aseguramiento del poder. El poder sólo puede ser asegurado por la constante elevación del poder. Nietzsche ha reconocido esto claramente y ha expresado también que, en el ámbito esencial de la voluntad de

---

[10] *Ibid.*, XIV, n. 158, p. 80.

poder, la mera preservación de un nivel alcanzado de poder presenta ya un decrecimiento en el grado de poder. En la esencia del aseguramiento reside una constante retro-referencialidad sobre sí misma, y en ésta se halla la auto-elevación requerida. El auto-aseguramiento, como auto-certeza, tiene que hacerse absoluto en esta constante retro-referencialidad sobre sí mismo. El perfil fundamental de la esencia metafísica de la realidad como verdad, y de esta verdad como certeza absoluta, es preparado por Fichte y aparece por primera vez en la metafísica del espíritu absoluto de Hegel. Aquí la verdad se convierte en absoluta auto-certeza de la razón absoluta. En la metafísica de Hegel y en la de Nietzsche, es decir, en el siglo XIX, se completa la transformación de *veritas* en *certitudo*. Este cumplimiento de la esencia romana de la verdad es el sentido histórico propio y oculto del siglo XIX.

§ 4. La multiplicidad de las oposiciones a los rasgos esenciales del desocultamiento

a) La rica esencia del ocultamiento. Modos de ocultación: ἀπάτη, μέθοδος, κεύθω, κρύπτω, καλύπτω. Homero, *Ilíada*, XX, 118; *Odisea*, VI, 303; III, 16; *Ilíada*, XXIII, 244. El desvelamiento del mito y la pregunta por la esencia de los dioses griegos.

Veritas y *rectitudo* no satisfacen en absoluto la esencia de la ἀλήθεια. Por eso, es válido también esto otro: la esencia de la no-verdad no es necesariamente *falsitas*, falsedad. Y si nos remontamos, incluso, a la esencia más inicial de la no-verdad, ψεῦδος, la cual indica precisamente, como fingimiento, el rasgo fundamental de la ocultación, y presenta de este modo la auténtica contra-esencia del desocultamiento, queda abierta aún la pregunta de si esta contra-esencia, ψεῦδος, agota toda posible oposición a la verdad. En el curso de nuestras consideraciones vimos que en realidad los griegos conocían, además del ψεῦδος, también el σφάλλειν, embaucar. Pero este modo de disimulación, el así llamado «engañar», justamente como modo de simulación, se funda ya en este último, y no es ningún tipo propio de la contra-esencia del desocultamiento. Esto también es váli-

do para un modo de disimulación que era aún ampliamente corriente en los griegos y el cual denominaron por medio de la palabra ἀπάτη. Traducimos de nuevo como «engaño». Pensada literal y apropiadamente, esta palabra dice: «*ab* (desde) πάτος», es decir, del camino y el rumbo correctos. La palabra corriente griega para «camino» es ἡ ὁδός, de lo cual se deriva ἡ μέθοδος, nuestra palabra extranjera «método». Pero ἡ μέθοδος no significa para los griegos «método» en el sentido de un proceder, con ayuda del cual el hombre emprende un asalto sobre los objetos que investiga y explora. Ἡ μέθοδος es el estar-por-el-camino, a saber, por un camino que no es pensado por el hombre como «método», sino un camino que surge del ente como lo que se muestra a sí mismo a lo largo de todo el camino, y que existe ya de este modo. El griego ἡ μέθοδος no remite al «proceder» de una investigación, sino que es, más bien, esta misma como un estar-por-el-camino. Con el fin de conocer esta esencia del «método» comprendido de manera griega, debemos ver antes que al concepto griego de camino, ὁδός, pertenece la perspectiva y el prospecto. «Camino» no es el trayecto en el sentido de un alejamiento o de una distancia entre dos puntos y, asimismo, una multiplicidad de puntos. La esencia de la perspectiva y de la prospectiva del camino, el cual conduce a lo desoculto mismo, es decir, al mismo tiempo, la esencia del curso, es determinada a partir del desocultamiento y del dirigirse rectamente a lo desoculto. Ἀ-πάτη es desvío, pasar-por y atajo, que hace disponible otro prospecto y lo subordina de tal manera que, como camino, sería realmente el dirigirse directamente a lo desoculto. El pasar-por y el desvío deja salir al encuentro aquello que no muestra lo que aparece en el camino recto. Pero, en tanto el desvío también muestra algo, cambia lo que muestra por lo que tiene que mostrarse propiamente por el camino que conduce rectamente. Por medio de este cambio *[Vertauschung]* el atajo engaña *[täuscht]* como atajo, debido al cual la ἀπάτη, engaño, surge en primer lugar. ἀπατηθῆναι significa ser conducido por un desvío y por un atajo, de tal modo que la cosa que tiene que ser experimentada es distorsionada. También la ἀπάτη es un modo de la ocultación, a saber, un tipo de distorsión que desfigura lo oculto. Toda simulación y distorsión es, en realidad, una ocultación, pero no todo ocultar es un disimular en el sentido del distorsionar y desfigurar.

Si, por tanto, el desocultamiento podría estar referido aún a otros modos de ocultación, se produciría una relación esencial, la cual, según nuestro modo corriente de pensar, podría significar que la falsedad y la distorsión (y consecuentemente la no-verdad entendida en esos términos) no son en modo alguno los únicos opuestos a la verdad, dado, por supuesto, que experimentamos la esencia de la verdad como desocultamiento, es decir, ahora, como desocultación. Pero, ¿conocían los griegos mismos otros modos de ocultación, además de la distorsión (ψεῦδος)? Ciertamente. Su uso del lenguaje lo atestigua. Nos familiarizamos con sus palabras corrientes κεύθω, κρύπτω, καλύπτω, las cuales significan albergar, ocultar, velar. *Iliada* XXII, 118: Troya «alberga» ricos tesoros. *Odisea* IX, 348: el barco de Odiseo tiene «depositado» vino precioso. *Odisea* VI, 303: casa y patio dan refugio al ξεῖνος que ingresa. Tales modos de albergar y ocultar pertenecen al círculo de las relaciones cotidianas. Ellos no manifiestan el rango preeminente de la esencia de la ocultación. Es ya más esencial decir *(Odisea* III, 16) que la tierra alberga los muertos. *Iliada* XXIII, 244, habla de "Αϊδι κεύθωμαι, de ser protegido en el Hades. La tierra misma y lo subterráneo entran aquí en relación con el albergar y el ocultar. Aparece la conexión esencial entre la muerte y la ocultación. La muerte no es para los griegos un «proceso» biológico, así como tampoco lo es el nacimiento. Nacimiento y muerte reciben su esencia del ámbito de la desocultación y la ocultación. También la tierra toma su esencia de este mismo ámbito. Ella es el entre *[Zwischen]*, a saber, entre lo ocultable de lo subterráneo y el despejar, lo desocultable de lo subterráneo (la bóveda celeste, οὐρανός). Para los romanos, por el contrario, la tierra, *tellus, terra,* es lo seco, la tierra como diferente del mar; esta distinción diferencia aquellos lugares donde es posible la construcción, el poblado y la instalación, de aquellos donde es imposible. *Terra* se hace *territorium,* el dominio del poblado como ámbito del mandato. En la *terra* romana subyace un acento imperial, completamente extraño al griego γαῖα y γῆ.

Las palabras griegas κρύπτειν y κρύπτεσθαι (de donde *crypta* y *Gruft,* tumba) mencionan el ocultar que alberga. Κρύπτειν es dicho, sobre todo, de νύξ, de la noche. De manera similar, día y noche en general muestran el acaecimiento-propicio de la desocultación y de la ocultación. Puesto que para los griegos todo lo esencial emerge, de acuerdo con el fundamento, de la esencia de

la ocultación y del desocultamiento, por eso ellos hablan de νύξ y del οὐρανός, de la noche y del día despejado, cuando quieren expresar el inicio del todo. Lo dicho de este modo es lo que inicialmente tiene que ser dicho. Es la auténtica leyenda, la palabra inicial. μῦθος es la palabra griega para la palabra que expresa lo decible previamente. La esencia del μῦθος es determinada, por consiguiente, a partir de la ἀλήθεια. μῦθος es lo que abre, desoculta y deja ver, a saber, lo que se muestra a sí mismo de antemano en todo, como lo que está presente en toda «presencia». Sólo allí donde la esencia de la palabra se funda en la ἀλήθεια, por tanto en los griegos; sólo allí donde la palabra así fundada como leyenda preeminente, que impregna todo poetizar y pensar, por tanto, en los griegos; y sólo allí donde poetizar y pensar fundan la relación inicial con lo oculto, por tanto en los griegos, sólo allí encontramos lo que porta el nombre griego μῦθος, «mito». La proposición «es sólo *un* mito», a saber, el μῦθος de los griegos, difícilmente puede ser expresada, porque dice algo demasiado evidente de suyo, a saber, tanto como la proposición «hay sólo un fuego fogoso». No obstante, el «mito» tiene que ver, por supuesto, con los dioses. «Mitología» es la «doctrina de los dioses». Ciertamente. Pero si preguntamos qué se entiende aquí por «dioses», la respuesta menciona aquí los «dioses griegos». No basta suponer el dios singular de la cristiandad como medida y señalar que los griegos practicaron un politeísmo y, en realidad, un politeísmo de dioses que serían comparativamente menos «espirituales» y, en general, de menor naturaleza. En tanto no intentemos pensar los dioses griegos de manera griega, es decir, sobre la base de la esencia fundamental de la experiencia del ser griega, es decir, sobre la base de la ἀλήθεια, no tenemos ningún derecho a decir una palabra sobre esos dioses, bien sea a favor de ellos o en su contra.

b) La conexión entre μῦθος y la esencia de los dioses griegos. Tierra, día, noche y muerte en relación con el desocultamiento. El misterio como uno de los modos de ocultación. El rechazo de lo negativo en la falsedad y en la dis-torsión como única contra-esencia de la verdad.

Puesto que preguntamos por la esencia de la diosa Ἀλήθεια en estas anotaciones sobre el «poema didáctico» de Parménides,

debe presentarse pronto la ocasión que nos obliga a dilucidar *la conexión entre el* μῦθος *y la esencia de los dioses griegos,* pues sólo ésta puede ser considerada aquí. El mito es leyenda, tomada esta palabra literalmente, en el sentido del esencial decir inicial. «Noche», «luz» y «tierra» son un μῦθος, no «imágenes» para la ocultación y el desvelamiento, «imágenes» sobre las cuales no trasciende un pensar pre-filosófico. Más bien, ocultación y desocultamiento se experimentan primero de un modo tan esencial, precisamente, que el simple cambio de noche y día es suficiente para elevar la emergencia de toda esencia a la palabra que preserva, μῦθος. La mera distinción entre claridad y oscuridad, la cual atribuimos usualmente al día y a la noche, no dice nada tomada por sí misma. Dado que la distinción como tal «no dice nada» sobre la esencia del ocultar y del desocultar, no tiene en modo alguno el carácter de μῦθος. La distinción entre lo claro y lo oscuro permanece «no-mítica», a menos que despejamiento y ocultación aparezcan ya, primero que todo, como la esencia de lo claro y lo oscuro, y, a una con ello, que lo que sale a la luz y se retrae en la oscuridad aparezca de tal forma que justamente este salir a la luz y el escapar de la oscuridad constituyan la esencia en la cual se esencia toda ausencia y toda presencia. Sólo si prestamos atención a esto, tenemos una medida para comprender que los pensadores iniciales piensan el ser mismo con base en el desocultamiento y la ocultación. Y sólo si tenemos esta medida podemos evaluar las palabras griegas correspondientes a ocultar y albergar en sus relaciones esenciales con la tierra, la muerte, la luz y la noche.

Naturalmente, el baluarte de la esencia dominante de verdad, *veritas* y la verdad como corrección y certeza, pone término a la ἀλήθεια inicial. Esto no significa simplemente que no conozcamos y apreciemos ya el antiguo «concepto griego de verdad», de acuerdo con la formación en las presentaciones historiográficas del mundo griego, sino que significa algo otro, esencialmente diferente, algo serio y la única cosa decisiva para nuestra historia: el todo del ente ha sido entretanto transformado, de tal modo que el ente como un todo y, por tanto, tampoco el hombre, son determinados ya por la esencia de la ἀλήθεια. En consecuencia, tan pronto como escuchamos acerca de la ocultación y de los modos del ocultar, pensamos inmediatamente, y sólo, en los modos de actividad humana que el hombre mismo controla. No experimen-

tamos la ocultación y la desocultación como el acaecimiento-propicio que «sobreviene» al ente y al hombre. Pero, si los griegos experimentaron la esencia de la ocultación y del desocultamiento tan esencialmente como el rasgo fundamental del ser mismo, ¿no tendría que mostrar entonces también la ocultación misma una esencia más inicial, para la cual no es suficiente de ningún modo la ocultación en la forma del ψεῦδος, de la distorsión?

Sin embargo, podemos tener en cuenta y comprender también hasta cierto punto diferentes modos de ocultación. Tenemos que intentar esto, incluso, si queremos estar aún en condiciones de *aprender a vislumbrar un modo de la ocultación* que ha codeterminado para los griegos, además del ψεῦδος, la verdad de todo ente, es decir, su desocultamiento y des-disimulamiento.

Usualmente, el ocultar es para nosotros el esconder, un tipo de «apartar», de dejar de lado. Lo que no es ya para nosotros al lado, es decir, cerca (en griego: παρά), es un haberse «marchado» (en griego: ἀπό). Lo que se ha «marchado» ha desaparecido, es ausente. Lo que se ha marchado, en cierto modo, no es más, es aniquilado. La aniquilación es, como dejar de lado, un tipo de ocultación. Sin embargo, hay también un tipo de ocultación que de ninguna manera deja de lado y aniquila lo oculto, sino que alberga y salva el ocultamiento para lo que es. Este ocultar no nos deja perder la cosa como el distorsionar y el desfigurar, el sustraerse y el dejar de lado. Esta ocultación preserva. Es característica, por ejemplo, de lo que llamamos, en un sentido notable, lo extraño. Usualmente, es decir, para la mera avidez de calcular y de acumular, lo extraño es simplemente lo que sólo a veces está disponible e, incluso, sólo para unos pocos. Pero lo verdaderamente extraño está precisamente siempre disponible y para todos, excepto lo que se esencia en una ocultación que custodia algo completamente decisivo y mantiene a disposición las altas pretensiones sobre los hombres. La relación propia con lo extraño no es la persecución de algo, sino el dejarlo reposar como reconocimiento de la ocultación.

Quizá hay *modos de la ocultación* que no sólo preservan, conservan y se sustraen así en un cierto sentido, sino que más bien *confieren y otorgan, de un único modo,* lo que es esencial. El tipo esencial de otorgamiento y de donación es en cada caso una ocultación, y naturalmente no sólo del donador, sino de lo que es donado, en tanto como donado no entrega simplemen-

te su riqueza, sino que sólo permite que esto llegue a lo desoculto, a saber, que en ello sea albergada una riqueza, la cual será alcanzada en el grado en que es resguardado de todo abuso. A la ocultación que actúa aquí pertenece el ocultamiento característico del secreto, el cual podría tener, aunque no necesariamente, el rasgo fundamental del *misterio*. Su esencia ha sido extraña al hombre, desde el momento en que éste explicó simplemente lo misterioso como lo inexplicado. El misterio se hace así un «residuo» que queda aún por explicar. Pero, puesto que el explicar técnico y la explicabilidad proporcionan el criterio para lo que puede ser reclamado como real, el residuo inexplicable que aún queda se hace algo superfluo. De este modo, lo misterioso es sólo lo sobrante, lo que aún no es justificado e incorporado en el círculo del proceder explicativo.

Seguramente sería demasiado simplista y de ninguna manera considerado, si dijéramos que el pequeño egoísmo de algún hombre individual estaría en condiciones de elevar lo calculable al rango de la medida de la realidad de lo real. Más bien, la época moderna corresponde a la profundidad metafísica del curso de su historia cuando, conforme a su voluntad hacia la «residualidad» incondicional de todo proceder y de toda organización, construye amplias avenidas a través de todos los continentes, y no tiene así ya un lugar libre para aquel residuo, en el cual el misterio podría resplandecer aún en la forma de lo meramente inexplicable. El secreto de lo misterioso es un tipo del ocultamiento, caracterizado por su insignificancia, en virtud de la cual el misterio es algo abierto. En realidad, de buen grado hacemos mal uso de la expresión «secreto a voces» y lo aplicamos a situaciones donde no hay precisamente nada misterioso, pero donde lo que es conocido ya por todo el mundo de ninguna manera puede ser traído a lo abierto. El «secreto a voces» en el auténtico y estricto sentido actúa, al contrario, allí donde la ocultación de lo misterioso es experimentada simplemente como ocultamiento, y es albergada en una reticencia surgida históricamente. La apertura del secreto a voces no consiste en resolver el misterio, pues de esta manera lo destruye, sino en no tocar el ocultamiento de lo simple y esencial, y en dejar este ocultamiento sólo en su aparecer. La insignificancia de la ocultación propia del misterio auténtico es ya una consecuencia esencial de lo simple, la cual se funda por su parte en lo inicial.

Otro tipo de ocultamiento dentro de lo misterioso se presenta en lo clandestino, al abrigo del cual se mueve, por ejemplo, una conspiración. Aquí la ocultación tiene el rasgo de un esconder ampliamente divagable y, al mismo tiempo, estrechamente anudado, el cual acecha en el instante del repentino prorrumpir. También aquí se halla lo in-aparente, pero toma ahora el carácter del enmascaramiento y del engaño. Por eso, esta insignificancia debe destacarse expresamente por todas partes, e involucrarse siempre en el aseguramiento de su apariencia.

Muy distante de estos modos de ocultar y, sin embargo, en el círculo de su misma esencia, reside lo oculto en el sentido de lo simplemente aún no conocido. Este ocultamiento cambia, por ejemplo, el horizonte de los descubrimientos científicos y técnicos. Cuando lo oculto en este sentido es traído al desocultamiento, surgen «los prodigios de la tecnología» y lo que es específicamente «americano».

Estos comentarios sobre el *carácter esencial de la ocultación y del ocultamiento,* considerados detalladamente, se reducen a esto: sólo abordamos aquí un ámbito cuya plenitud de la esencia difícilmente vislumbramos y, sobre todo, no llegamos a comprender, porque nos encontramos por fuera del modo de experiencia adecuado para ello. Por eso, sería un error sostener que la rica esencia del ocultamiento podría asegurarse justamente por medio de la enumeración de diversos modos de ocultación, bajo la dirección de «significados» particulares «de la palabra». Si hablamos de «tipos» de ocultación, no queremos decir que habría un género, la «ocultación en general», al cual se podrían subordinar luego, de acuerdo con el esquema del orden lógico usual, varias especies y subespecies y variaciones. La conexión entre los tipos de ocultamiento es histórica, y lo histórico tiene que permanecer diferente de lo historiográfico. Éste es un estar enterado y un poner al corriente de lo histórico y, en realidad, en un sentido puramente técnico, es decir, calcula el pasado en contra del presente y viceversa. Todo lo historiográfico es consignado en lo histórico. En cambio, la historia no requiere de lo historiográfico. El historiógrafo *[Historiker]* es siempre sólo un técnico de la publicidad. El pensador de la historia es siempre diferente del historiógrafo. Jacob Burckhardt no es ningún historiógrafo, sino un pensador de la historia.

Se ha tratado de mostrar solamente que el desocultamiento no tiene como su único «opuesto» la ocultación en el sentido de la dis-

torsión y la falsedad, que hay otros modos de ocultación de un orden completamente diferente, sólo que no conservan ningún rastro de la «negatividad» de la falsedad y de la distorsión. Pero con estas indicaciones puede hacerse quizá más abierto el secreto según el cual, en la metafísica de Occidente, la falsedad podía lograr rango y prioridad como el único opuesto a la verdad. Sin embargo, para la presente tarea de una dilucidación de la esencia de la ἀλήθεια, nuestra referencia a las «especies» de ocultamiento puede ser útil para ayudarnos a comprender antes *ese modo de ocultación,* que *permanece constantemente presente para los griegos,* pero que *no es considerado por ellos en su esencia,* a no ser que para los griegos la palabra misma que nombra esta ocultación y su ámbito sea suficiente ya para su dilucidación.

De este modo, encontramos una cosa asombrosa: a pesar de que los modos de ocultación que no tienen nada en común con distorsión y desfiguración y engaño dominen todo en forma tan esencial, ellos no fueron mencionados expresamente como modos de ocultación. Quizá no sean expresamente mencionados precisamente por ser tan esenciales. Por eso, aparecen en cada caso ya bajo la forma esencial de desocultamiento, la cual de cierta manera retiene y tiene que retener consigo el ocultamiento y la ocultación. Cuando veamos esta conexión nos acercamos al prodigio de la esencia inicial de la ἀλήθεια.

Sin embargo, no estamos suficientemente preparados para decir algo más acerca de ello. La única cosa que debemos considerar ahora es que los griegos hablan de una ocultación diferente de la distorsión y la desfiguración, aunque referida al ocultar emitido de manera reticente en el μῦθος. El ocultar que debe considerarse ahora es expresado por los griegos en sus palabras λανθάνεσθαι, ἐπιλανθάνεσθαι.

Repetición

Aclaración suplementaria: El «camino» del pensador venidero en el «poema didáctico». La conexión entre la esencia de la diosa y los caminos hacia y desde su casa. Atajo y extravío. La pregunta por la otra contra-esencia de la ocultación. La esencia de la privación y de la ocultación expresada en la palabra y en la leyenda. La pérdida de la

palabra como preservación de la relación del ser con el hombre. La transformación romana del τὸ ζῷον λόγον ἔχον en «*animal*» *rationale*. Referencias a Kant, Nietzsche, Spengler. Μῦθος, ἔπος, λόγος.

En relación con la tercera indicación que nos es dada en la traducción de ἀλήθεια por «desocultamiento», preguntamos por el carácter oposicional de la oposición, en la cual se encuentra «la verdad». La lectura anterior y la de hoy, en su interconexión, realizan un paso esencial, decisivo no sólo para un conocimiento de la esencia de la oposición entre verdad y no-verdad, sino también para la comprensión del poema didáctico de Parménides. Por eso, la repetición de la lectura anterior tiene que ser aclarada mediante algunas explicaciones, y ser pospuestos los requisitos inmediatos de nuestra meditación.

El opuesto a la «verdad» es llamado, breve y sucintamente, «la no-verdad». La palabra «no-verdad», así como el nombre «in-justo», no significa usualmente para nosotros simplemente una pérdida de justicia o una carencia de verdad. Exactamente como la «in-justicia» es lo contrario de la justicia, la «no-verdad» se opone a la verdad. Occidente piensa esta contra-esencia de la verdad como falsedad. En el círculo de esta contra-esencia de la verdad, surgen modificaciones de la falsedad en la forma de las consecuencias esenciales de no-verdad, de su afirmación y comunicación. También en los griegos mismos, pertenece al ψεῦδος una multiplicidad de modos de distorsión y desfiguración. Llamamos ἀπάτη, «engaño», porque en éste se hace visible, en una forma renovada, la pertenencia de la esencia del ψεῦδος al ámbito esencial de la ἀλήθεια. Debemos pensar de manera griega esta palabra en todo aquello que la nombra. 'Α-πάτη es el extravío y el atajo. Sin embargo, para los griegos, el camino –ἡ ὁδός, ἡ μέθοδος («método»)– tiene el rasgo fundamental de abrir, a lo largo de su curso, por el camino mismo, una mirada y una perspectiva, y proporciona de este modo la revelación de algo.

En conexión con esta indicación sobre la esencia del camino, debemos recordar el primer verso que hemos elegido del «poema didáctico» de Parménides, donde la diosa saluda al pensador que llega por un «camino» y le comunica inmediatamente que su destino está en transitar un camino extraordinario, ἐκτὸς πάτου, fuera de, más allá de la senda que los hombres usualmente re-

corren. Eso significa que por este camino se mostrará al pensador algo diferente, una mirada que el camino usual no ofrece a los hombres. Puesto que algo extraordinario se muestra por el camino revelador del pensador, tenemos aquí un mostrarse a sí mismo, es decir, un desocultar en sentido «notable». Ésta es la razón por la cual un fragmento más extenso del «poema didáctico» habla también de σήματα, «señales». Existe allí una conexión esencial entre la esencia de la diosa Ἀλήθεια y los caminos que conducen a su casa, los cuales son determinables a partir de esta casa. «Camino», como proporcionar una mirada y una perspectiva de los fenómenos, pertenece al ámbito de la ἀλήθεια. Al contrario, la ἀλήθεια y su actuar requieren caminos. Esta correlación esencial entre ἀλήθεια y ὁδός es conocida más tarde sólo de una manera velada, en lo que toca a su fundamento esencial, es decir, al «hecho» de que un «método» es necesario para obtener representaciones correctas. El camino, πάτος, πάτη, del pensador se aparta realmente del sendero usual de los hombres. Sin embargo, dejamos abierto si este «apartarse del camino» sólo es un atajo. Podría ser también lo contrario, que el camino usual de los hombres sea meramente un perpetuo atajo, ignorante de sí mismo. Pero un camino que se aparta del sendero no tiene que ser ningún atajo en el sentido del «extraviarse» y de lo usual. Incluso, un atajo no es de nuevo necesariamente un desvío. Pero éste es llamado ἀπάτη. Las miradas producidas por el desvío representan distorsiones de lo que llega a la mirada por el camino que conduce directamente a la cosa. «Conducir por un desvío» es un confundir los caminos, es un tipo de distorsionar y de desfigurar, un tipo de ψεῦδος y es, por tanto, un engaño. Todo lo semejante a este tipo que «va» en contra del des-ocultamiento, en contra de la verdad, es, en consecuencia, un tipo de no-verdad, presentado de manera griega: un no-desocultar y, por consiguiente, un ocultar.

La esencia del ψεῦδος, pensada como la comprendieron los griegos, recibe su aclaración a partir de la esencia de la ἀλήθεια, del desocultamiento, el cual actúa como desocultación. El ψεῦδος, como la contra-esencia de ἀλήθεια, es determinado más claramente en el sentido del ocultar distorsionable. La ἀλήθεια, por su parte, emerge de manera más determinable como desocultar en el modo de un *dejar aparecer no-distorsionable*. El desocultamiento es la no-distorsionalidad.

Surge entonces la pregunta: ¿son la distorsión y el desfiguramiento, junto con sus modificaciones esenciales, el único modo posible de ocultación? Si la respuesta tiene que ser negativa, entonces son posibles los otros modos de ocultación. Pero con ello se funda entonces la posibilidad de que la verdad como desocultamiento y desocultación sea referida aún a otros modos de ocultación, de que esta última, en su esencia, no esté sujeta a la no-distorsión.

Para nuestro modo usual de pensar, esto significa que la contra-esencia de la verdad no se agota ni se realiza en la falsedad. Pero, al mismo tiempo, es cuestionable si el «contra» tiene necesariamente el sentido de lo puramente contrario y hostil.

En realidad, es para nosotros en la actualidad completamente «natural» y una «perogrullada», a causa del amplio e imperturbable predominio de la falsedad, como el único opuesto conocido y reconocido a la verdad, decir que si algo puede oponerse a la verdad esto sólo puede ser la falsedad. Por eso, tendemos a buscar la contra-esencia de la ἀλήθεια únicamente en el ψεῦδος, incluso cuando se discute el punto de vista griego. A esta tendencia se acogen de cierta manera los griegos mismos; de cierta manera, puesto que éstos equiparan desde temprano ἀληθές y ἀψευδές, de lo cual resulta que ψεῦδος es justamente lo que es negado por el en ἀλήθεια. En ello reconocemos que, aunque hemos tomado en serio la ἀλήθεια, en el sentido de desocultamiento y desocultación, y hemos rechazado toda interpretación equivocada de la ἀλήθεια como *veritas,* aún no se garantiza que experimentamos la ἀλήθεια en su esencia inicial.

Si ψεῦδος no es el único modo de ocultación, ¿cuáles son entonces los otros? ¿Y cómo puede ser determinada a partir de ellos otra contra-esencia de la desocultación? Los griegos experimentan y expresan la ocultación de múltiples maneras, no sólo dentro del círculo de la función cotidiana y de la consideración de las cosas, sino a partir del círculo del ente como un todo y como algo último. Muerte, noche, día, luz, tierra, lo subterráneo y lo supraterrenal, están impregnados por la desocultación y la ocultación y permanecen sumergidos en esta esencia. El despuntar en lo desoculto y el sumergirse en la ocultación se esencian inicialmente por todas partes.

Esta esenciación del desocultar y del ocultar llega a todo ente anticipadamente y en todas las direcciones, y constantemente en todo ser a la palabra y en la palabra de los griegos. Es lo di-

cho inicialmente –la leyenda–. Por eso, la esencia de la palabra y de la leyenda, como experimentada por los griegos, tiene su propio fundamento y su propia distinción en el hecho de que palabra y leyenda dejan aparecer la desocultación y la ocultación, lo desoculto y lo oculto.

La palabra esencial no es mandato, orden, proclamación, promesa, o «doctrina». Además, la palabra no es nunca sólo la «expresión» suplementaria de «representaciones». La palabra es un modo de la preservación desocultable del desocultamiento y de la ocultación del ente, un modo que pertenece únicamente a la Antigüedad griega y es confiada a su esencia. En la palabra y como palabra el ser del ente es dado en relación con la esencia del hombre, de tal manera que el ser del ente deja emerger la esencia del hombre en virtud de dicha relación con él y lo deja recibir la determinación que denominamos griega. De acuerdo con esta determinación, el hombre es τὸ ζῷον λόγον ἔχον –el ente que emerge de sí mismo, que emerge de tal modo que tiene la palabra en este emerger (φύσις) y para la emergencia–. En la palabra, el ente que llamamos hombre se comporta con el ente como un todo, en medio del cual el hombre es él mismo. Ζῷον significa «ser viviente». Pero no podemos entender aquí ζωή, «vida», en el sentido del griego tardío, ni en el romano, ni en el sentido moderno «biológico», como en «zoología». El «ser viviente» es φύσει ὄν, el ente cuyo ser es determinado por la φύσις, por la emergencia y la auto-apertura. Por supuesto, esta determinación griega de la esencia del hombre fue transformada pronto por la interpretación romana: ζῷον se hace *animal*, λόγος se hace *ratio*. El hombre es el *animal rationale*. En el pensar moderno, *ratio*, razón, es la esencia de la subjetividad, es decir, de la yoidad del hombre. Por eso, el hombre es para Kant el *animal* que puede decir «yo». Si pensamos ζῷον como «animal», y más generalmente como «ser viviente», en el sentido moderno-biológico, pensamos de manera romana-moderna y no griega. Toda antropología, tanto la filosófica como la científica-biológica, concibe al hombre como «animal pensante». Pero, puesto que en las épocas de la metafísica anteriores a Nietzsche, la esencia de la «vida» y de la «animalidad» no era comprendida aún como voluntad de poder, y el hombre no logra aún la pura auto-autorización de sí mismo para todo poder, y no ha «sobrepasado», por tanto, la anterior determinación esencial, el hombre actual no ha «sobrepasado» todavía al hombre que era hasta ahora. Él no es aún el super-hombre.

Esta palabra, pensada en el sentido de la metafísica de Nietzsche, no menciona, como lo supone la opinión popular, un hombre acrecentado más allá de la medida normal, con una estructura ósea colosal, con la mayor musculatura posible y con escasa frente. Antes bien, el «super-hombre» es un concepto esencialmente metafísico-histórico, y significa el hombre hasta ahora, determinado siempre ya como *animal rationale,* el cual se ha convertido en el dominio esencial de la voluntad de poder, como la realidad de todo lo que es real. Por eso, Nietzsche puede decir que el hombre, quien aún no se ha hecho super-hombre, es «el animal que aún no ha sido identificado», es decir, el animal de cuya esencia no se ha hecho aún una decisión metafísica definitiva. De acuerdo con esta última determinación metafísica del hombre, O. Spengler escribió en su tan leído libro *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens (El hombre y la técnica. Aporte a una filosofía de la vida),* 1931, p. 54: «El carácter del libre animal de rapiña ha pasado, en sus rasgos esenciales, del pueblo particular al pueblo organizado, *el animal con un alma y muchas manos*». Él añade luego una nota: «Y con *una* cabeza, no con muchas».

A través de la reinterpretación romana de la experiencia griega de la esencia del hombre, el λόγος, es decir, la palabra, se hizo *ratio.* La esencia de la palabra es expulsada de su fundamento y de su lugar esencial. *Ratio* y razón toman su lugar. En realidad, es reconocido y observado en lo sucesivo que el hombre tiene la facultad del «lenguaje». Sin embargo, el lenguaje llega a ser una facultad entre otras. Finalmente, surge la singular situación de que una filosofía particular, la «filosofía del lenguaje», llega a ser necesaria, análogamente a la «filosofía del arte» y a la «filosofía de la técnica». La aparición de una «filosofía del lenguaje» es una señal llamativa de que se ha perdido por mucho tiempo el saber de la esencia de la palabra, es decir, la posibilidad de una experiencia inicial esencial de la palabra. La palabra no conserva más la relación del ser con el hombre, sino que la palabra es una formación y una cosa del lenguaje. El lenguaje es una de las posesiones del hombre, así como ojos y oídos, sensaciones y tendencias, pensar y querer; es la facultad de expresar y de comunicar sus «vivencias». La palabra es explicada con base en las palabras y éstas con base en el lenguaje como un «fenómeno de la expresión», el cual sucede para estar a nuestra disposición. El lenguaje

y la palabra sirven para asumir «lo verdadero» y «la verdad» en la forma expresiva de la articulación del habla y sirven de este modo para enunciarlo. Pero, tomada por sí misma, «la verdad» como la «corrección» es un asunto de la representación de los objetos. El representar tiene lugar en el «interior», y el lenguaje es la «exteriorización» de esta interioridad. De este modo, la corrección es comunicada en un enunciado correcto, y el pensar y la actividad racional del hombre ingresan en el ámbito expresivo «del lenguaje», con la consecuencia de que es considerado completamente en orden que ya con los tempranos griegos aparezca la ἀλήθεια de manera predominante en conexión con ἔπος y εἰπεῖν, con la palabra y con la palabra legendaria. Pero el fundamento de este «hecho» no reside en el «carácter del lenguaje como expresión», sino en la esencia de la ἀλήθεια, la cual, como la esencia del ser mismo, reclama la esencia del hombre por sí misma como aquella «esencia» que se comporta a sí misma con el ente como tal.

No es precisamente porque la verdad sea enunciada también con frecuencia, sino porque la esencia de la palabra y de la leyenda se funda en la esencia de la verdad y pertenece a ésta, que la palabra griega para «verdadero», ἀληθές, aparece ya en Homero «conectada» sobre todo con «habla». Una palabra griega para «palabra» es ὁ μῦθος. Otra palabra para «palabra» es ἔπος. No casualmente, la palabra poética inicial de los griegos, la palabra de Homero, es una «épica». De nuevo, otra palabra para «palabra» es λόγος. Tenemos que pensar que los griegos tenían desde temprano varias palabras para «palabra». En cambio, ellos no tenían ninguna palabra para «lenguaje». Conocían, por supuesto, la palabra γλῶσσα, lengua. Pero nunca piensan la palabra a partir de «la lengua», en la cual la palabra es hablada. Su determinación esencial del hombre tampoco es ἄνθρωπος ζῷον γλῶσσαν ἔχον –el ser viviente que tiene la lengua–. Vacas y burros también tienen «lengua». Pero, si tener la palabra y tenerla propiamente es la caracterización esencial del hombre, y si los griegos experimentan y comprenden así la esencia humana, ¿no es entonces necesario que ellos, *cuando se distinguen a sí mismos* y *a su humanidad* frente a lo otro, tomen precisamente esta caracterización esencial como un punto de referencia para la distinción?

Los griegos se distinguen ellos mismos de otros pueblos y llaman a éstos βάρβαροι, aquellos que tienen un extraño tipo de ha-

bla, el cual no es μῦθος, no es λόγος y no es ἔπος. Para los griegos, el opuesto a «barbarismo» no es «cultura», sino el morar en el μῦθος y el λόγος. Sólo ha habido «cultura» desde el comienzo de la época moderna; comenzó en el instante en que *veritas* se hizo *certitudo,* cuando el hombre se puso a sí mismo para él mismo e hizo de sí mismo, por su propio «cultivo», *cultura,* y por su propia obra «creadora», un creador, es decir, un genio. Los griegos no conocen algo semejante a «cultura» o a «genio». Curioso que todavía hoy los mejores filólogos clásicos divaguen acerca de la «cultura genial» de los griegos. Desde el punto de vista de los griegos, lo que es llamado «cultura» en la época moderna es una organización del «mundo espiritual» producida por el poder obstinado del hombre. «Cultura» es lo mismo en esencia que la técnica moderna; ambas son en un sentido estrictamente griego no-míticas. Pensadas de manera griega, «cultura» y «técnica» son formas de barbarismo, no menos que la «naturaleza» de Rousseau.

μῦθος, ἔπος y λόγος se copertenecen esencialmente. «Mito» y «logos» aparecen en una oposición, discutida muchas veces de manera errónea, solamente porque ellos son lo mismo en el poetizar y en el pensar de los griegos. En el título ambiguo y confuso «mitología», las palabras μῦθος y λόγος están conectadas de tal manera que ambas han perdido su esencia inicial. Tratar de comprender el μῦθος con la ayuda de la «mitología» es un procedimiento equivalente a querer sacar agua con ayuda de un cedazo. Cuando *nosotros* empleemos la expresión «mítico», la pensaremos en el sentido delimitado ahora: «lo mítico» –el μῦθος-lógico– es el desocultar y el ocultar contenidos en la palabra desocultante-ocultante, la cual aparece inicialmente como la esencia fundamental del ser mismo. Los términos muerte, noche, día, tierra y bóveda celeste nombran modos esenciales de la desocultación y la ocultación.

§ 5. El opuesto al ἀληθές: λαθόν, λαθές. El acaecimiento-propicio de la transformación de la ocultación que se retrae y el comportamiento humano del olvidar

a) El actuar de la ocultación en el λανθάνεσθαι. La ocultación de lo olvidable en lo olvidado: el olvido. Hesiodo, *Teogonía,* V, 226 ss. La λήθη y la esencia oculta de Eris (conflicto), la hija de la noche. Referencia a Píndaro.

En la pregunta por el opuesto al ἀληθές (lo desoculto y desocultable), *observamos ya que el opuesto tendría que residir en un* λαθές, λαθόν, si tuviera que ser expresado inmediata y apropiadamente en el lenguaje. En lugar de ello encontramos primero τὸ ψεῦδος. Sin embargo, también se mostró ya esto, que para los griegos λανθάνειν, ser-oculto, tiene claramente un inequívoco rango esencial, expresado en la función de la frase «que rige» propiamente: λανθάνω ἥκων, llego inadvertido o, de manera griega: estoy en lo oculto como quien llega. Sobre la base de estas relaciones, en apariencia sólo «gramaticales», actúa algo otro que podríamos formular ahora brevemente de este modo: ocultamiento y desocultamiento determinan el modo del ente. Eso significa: *desocultación y ocultación son un rasgo fundamental del ser.*

Los griegos expresan, empero, el actuar de la ocultación, sobre todo en la palabra λανθάνεσθαι o ἐπιλανθάνεσθαι, la cual traducimos por «olvidar», y la interpretamos con ello de tal modo que se pierde la esencia griega. Nuestra meditación anterior mostró ya que, en el «olvidar», acaece-propicia, para los griegos, una ocultación. Lo olvidado es, experimentado de manera griega, lo que se ha sumergido en un ocultamiento, de tal forma, en realidad, que la sumersión, es decir, la ocultación, permanece ella misma oculta a quien ha olvidado. Más exactamente y más en la manera griega: quien olvida se oculta a sí mismo en su relación con lo que sucede, a lo cual llamamos, por lo tanto, de acuerdo con dicho suceder, lo olvidado. Quien olvida no sólo olvida lo olvidado, sino que, a una con ello, se olvida a sí mismo como aquel para quien ha desaparecido lo olvidado. Aquí tiene lugar una ocultación que afecta sobre todo a lo olvidado y a quien olvida, sin arrasar, empero, a ambos.

Esta ocultación muestra una irradiación peculiar. Para el acaecimiento-propicio de dicha ocultación sólo tenemos la palabra «olvido», la cual nombra actualmente aquello en lo que se sumerge lo olvidado, como el acontecimiento que excluye al hombre de lo olvidado. Concebimos en general el olvidar con base en el comportamiento de un «sujeto», como un no-retener, y hablamos entonces de «falta de memoria», conforme a la cual algo «se nos escapa» fácilmente, en tanto, a causa de un asunto, olvidamos otro. Falta de memoria es aquí incapacidad de retener. Además, está el olvidar explicado como una consecuencia de los «transtornos de la memoria». La psicopatología llama a esto «amnesia».

Pero la expresión «falta de memoria» es demasiado débil para nombrar el olvidar que puede afectar al hombre; pues la falta de memoria es solamente la propensión a la distracción. Si ocurre que olvidamos lo que es esencial y no hacemos caso de ello, lo perdemos y lo evadimos, entonces no podemos hablar ya de «falta de memoria», sino de «olvido». Éste es un ámbito en el que algo llega y cae, pero el olvido también nos afecta y nosotros mismos lo permitimos de cierta manera. Un nombre más apropiado para el acaecimiento-propicio del olvido es la palabra obsoleta *olvidamiento [Vergessung]:* algo cae en el olvido. Tenemos siempre demasiada prisa como para querer hacer una pausa y preguntar qué es eso del «olvido». ¿Es el olvido, en el cual «algo» cae y se pierde, sólo una consecuencia del hecho de que un número de hombres no piensa ya en este «algo»? ¿O es esto, que los hombres no piensan más en algo, ya por su parte sólo una consecuencia del hecho de que los hombres mismos han sido arrojados a un olvido, y por eso no pueden saber ya lo que ellos poseen o lo que han perdido? ¿Qué es entonces el olvido? No es sólo un producto humano y no es simplemente negligencia humana.

Si pensamos ahora el olvido como un ocultamiento que pertenece a una ocultación propia, entonces nos aproximamos primero a lo que los griegos nombran con la palabra λήϑη. En la *Teogonía* de Hesiodo (V, 226 ss.) se dice:

> Αὐτὰρ Ἔρις στυγερὴ τέκε μὲν Πόνον ἀλγινόεντα
> Λήϑην τε Λιμόν τε καὶ Ἄλγεα δακρυόεντα.
>
> «Pero el conflicto (la diosa), lo tenebroso, da a luz la fatiga, que trae la pena,
> el olvidamiento también, y la cesación y la pena, lo lloroso.»

Λήϑη, «Lethe», es la hija de «Eris». Ésta es mencionada conjuntamente con Λιμός, traducido equivocadamente como «hambre». En realidad, olvidar también es «penoso», así como el «hambre» es penosa y angustiosa. Pero la repercusión del olvidar y del hambre sobre el estado del cuerpo y del alma, dicho en términos modernos, los aspectos fisiológicos y psicológicos o, en síntesis, «biológicos», del olvidar y del hambre, no «interesa» a los griegos. Por eso, es mencionado algo diferente cuando λήϑν y Λιμός son nombrados conjuntamente. No es su efecto sobre el hombre, sino su propia

esencia lo que sustenta su identidad. Λήθη, olvido, es una ocultación que sustrae lo que es esencial y enajena al hombre de él mismo, es decir, de la posibilidad de habitar en su esencia. Λιμός no significa «hambre» en el sentido de desear una comida; la palabra está conectada con λείπω, dejar, dejar desaparecer, y significa falta de alimento. Λιμός no significa la insatisfacción de los deseos y necesidades del hombre, sino que hace referencia al suceso de la ausencia de una donación y de una asignación. Dicha ausencia tiene en sí el rasgo esencial del dejar-de-ser, así como la ocultación. Reflexionemos sobre esto: algo cae y deja con ello de ser. Este dejar-de-ser es un tipo de ser-alejado y ser-ausente. Lo que deja-de-ser no vuelve más a lo presente y, sin embargo, este «dejar de» se vuelve, en su abandono, contra lo que está presente y, en realidad, en el modo extraordinario de no prestar atención a ello. Alcanzamos a ver aquí la esencia oculta de la contrariedad y de lo conflictivo, lo cual explica por qué λήθν y Λιμός proceden de «Eris», la diosa «conflicto». Si fatiga y pena son mencionadas aquí como derivadas del conflicto, entonces precisamente este origen en el conflicto podría enseñarnos a evitar el peligro de la equivocada interpretación moderna y a no intentar comprender el dolor y la pena «psicológicamente» como tipos de «vivencias». Nuestra usual interpretación de éstos en términos de «vivencias» es la principal razón para que el ámbito de la tragedia griega sea aún completamente clausurado para nosotros. Esquilo-Sófocles por un lado, y Shakespeare por el otro, son mundos incomparables. El humanismo alemán los ha entremezclado y ha hecho completamente inaccesible el mundo griego. Goethe es desastroso.

En la *Teogonía* de Hesiodo sólo es dicho esto sobre λήθν, que ésta, junto con Λιμός, ha nacido de Eris. Ἔρις misma es la hija de Νύξ, quien es llamada ὀλοή, un epónimo en Homero y Hesiodo que con frecuencia pertenece a Μοῖρα. Traducimos ὀλοή por «ruinoso». Esto de nuevo es «correcto» y, no obstante, completamente no-griego. No se comprende por qué la noche debe ser «ruinosa». Arruinar es destruir, aniquilar, es decir, despojar del ser, esto es, para los griegos, arrebatar la presencia. La noche es ὀλοή porque deja desaparecer todo lo que está presente dentro de una ocultación. Hasta qué punto Μοῖρα es llamada ὀλοή, se aclarará cuando hayamos meditado la expresión de Parménides Μοῖρα κακή, «destino maligno». Lo que Hesiodo dice de λήθη, es suficiente para que los griegos comprendan la esencia; pero, para nosotros, mo-

dernos, es demasiado poco, y no nos permite ver con claridad la esencia de λήθη y reconocer su relación esencial con ἀλήθεια. En realidad, encontramos con frecuencia λήθη sobre todo en los poetas, aunque éstos no la mencionan de manera tan decisiva como la ἀλήθεια en los pensadores. Quizá corresponda más bien a la esencia de λήθη ser pasada por alto en silencio. Muy raramente reflexionamos sobre el hecho de que los mismos griegos, a quienes fueron donados de manera inicial la palabra y el habla, justo por ello pudieron también guardar silencio de un modo único. Pues «guardar silencio» no es simplemente no-decir nada. Quien no tiene nada esencial que decir tampoco puede guardar silencio. Sólo en el habla esencial, y únicamente en virtud de ésta, puede predominar el silencio esencial, el cual no tiene nada en común con secreto, escondite o «reserva». Los pensadores y poetas griegos guardan en extremo silencio sobre λήθη. Pero quizás no es casual que la esencia de la λήθη en el tiempo de la culminación del mundo griego sea recordada expresamente una vez más y, en realidad, en una significativa conexión. Antes de considerarla en detalle, veamos un verso de la VII Oda Olímpica de Píndaro, porque puede ser apropiado para aclarar la esencia griega de λήθη en un importante respecto. Por supuesto, debemos renunciar a escuchar el esplendor poético de esta Oda como un todo e, incluso, escuchar sólo la parte que nos concierne inmediatamente.

b) El sobrecogimiento en Píndaro, *Olímpica*, Oda VII, 48 ss., 43 ss.; y en Sófocles, *Edipo en Colona*, 1267. Ἀρετή (resolución) como el estar-desoculto del hombre a partir de ἀλήθεια y de αἰδώς.

El poeta habla del μῦθος de la colonización de la célebre isla de Rodas. Los colonos llegaron sin una fuente del fuego luminoso, y por eso tuvieron que establecer un paraje sagrado y hacer sacrificios sin fuego en la cima de la ciudad «Lindos», es decir, en su ἀκρόπολις.

τεῦξαν δ᾽ ἀπύροις ἱεροῖς
ἄλσος ἐν ἀκροπόλι[11].

[11] «Ellos levantaron un recinto sagrado sobre la Acrópolis con sacrificios sin fuego.» *[N. del T.]*

Seguramente no fue una negligencia arbitraria que los colonos llegaran sin fuego. Algo tuvo que haber sucedido que no se debió a ellos mismos. Así como en general lo que el hombre hace y permite, lo que él experimenta y de lo que es capaz es determinado por una esencia determinable propiamente. Con la referencia a esto último es introducido el «mito» de la fundación de la ciudad (*ibid.*, 43 ss.):

> ἐν δ' ἀρετὰν
> ἔβαλεν καὶ χάρματ' ἀνθρώποισι Προμαθέος Αἰδώς·
> ἐπὶ μὰν βαίνει τι καὶ λάθας ἀτέκμαρτα νέφος,
> καὶ παρέλκει πραγμάτων ὀρθὰν ὁδὸν
> ἔξω φρενῶν.

> «El sobrecogimiento abre paso al florecimiento de la esencia y el regocijo conduce al hombre a pensar hacia adelante; pero a veces también le sobreviene la nube sin señal de la ocultación, la cual aparta de las acciones el camino directo y las coloca fuera de lo que está solícitamente desoculto.»

Estas palabras proporcionan la más bella dilucidación de la esencia poética de λήθη. Aquí λάθα se presenta en oposición a αἰδώς. Traducimos por «sobrecogimiento». Pero esta palabra no es mencionada para denotar un sentimiento «subjetivo» o un comportamiento vivencial del «sujeto» humano. Αἰδώς (sobrecogimiento) sobreviene al hombre como lo que es determinable, es decir, disponible. Como es claro sobre la base de la oposición a λάθα (ocultación), el sobrecogimiento determina la ἀλήθεια, lo desoculto en su desocultamiento, en el cual la esencia total del hombre se encuentra junto con todas las facultades humanas. Αἰδώς, la palabra fundamental de la poesía pindárica y, por lo tanto, una palabra fundamental de lo propiamente griego, no menciona nunca, aunque concebimos el sobrecogimiento como una disposición, timidez, ansiedad o miedo. El modo más fácil de encontrar la esencia del sobrecogimiento *[Scheu]*, mencionado aquí, es, a partir de su contraesencia, «horror» *[Abscheu]*. El sobrecogimiento nos dispone hacia el pensar previo que dispone la esencia del hombre con base en el ente como un todo. Αἰδώς –pensado de manera grie-

ga– no es un sentimiento que el hombre posee, sino la disposición como lo disponible que determina su esencia, es decir, la relación del ser con el hombre. Por eso, αἰδώς es, como lo supremo, lo que se halla en la proximidad esencial del dios supremo Zeus. Así, Sófocles dice (*Edipo Col.*, 1267):

> ἀλλ' ἔστι γὰρ καὶ Ζηνὶ σύνθακος θρόνων
> Αἰδὼς ἐπ' ἔργοις πᾶσι.
>
> «Pero Αἰδώς, junto a Zeus, ocupa el trono de la esencia, reinando sobre todos los otros» (entes que el hombre produce y organiza).

El ser mismo porta el sobrecogimiento, a saber, sobrecogimiento de ser. De este modo, el ser es en el mismo inicio protector de su propia esencia. Αἰδώς remite a este sobrecogimiento, el cual se impone al hombre, ἐνέβαλεν ἀρετάν. 'Αρετή es una palabra griega tan esencial como αἰδώς, y la palabra ἀρετά (ή) es aún más intraducible que αἰδώς. Si decimos «virtud», esto suena demasiado «moralista»; si decimos «aptitud» pensamos ésta con respecto a «habilidad» y «ejecución». Todo esto suena muy «moderno» y podría extraviarnos. 'Αρετή menciona la emergencia y la apertura y la inserción de la esencia fundamental del hombre en el ser. 'Αρετή está referida a φυά, la palabra de Píndaro para la esencia del hombre como lo que emerge en el desocultamiento. 'Αρετή y ἀρτύω son de la misma raíz que el latín *ars*, el cual llegó a ser la palabra romana para τέχνη, y que traducimos por «arte». Sobre la base de la inserción, emergencia y apertura de la esencia del hombre en el ἀρετή, él está «resuelto», «abierto» y desocultable-desoculto, para el ente. En tal ἀρετά, re-solución, el hombre está «de-cidido», en sentido literal, con respecto al ser del ente; esto es, «decisión» significa estar sin una escisión en el ser.

'Αρετά, como es comprendida por los griegos, «resolución», el desocultamiento del hombre como hombre, determinado por ἀλήθεια y αἰδώς, es algo esencialmente diferente de la noción moderna de «resolución», basada en el hombre como «sujeto». La esencia de esta resolución se funda en el acto de la voluntad del hombre que se pone intencionadamente sobre sí mismo y sólo sobre sí mismo. La resolución del moderno renacimiento del

hombre procede de la voluntad por la voluntad. A este dominio pertenece ἀρετή = la *virtus* tal como es pensada de manera romana, la *virtú* italiana; de aquí la palabra «virtuosismo». «Resolución» en el sentido moderno es la disposición de la voluntad sujeta a sí misma y pertenece metafísicamente a la esencia de la voluntad por la voluntad, de la cual la presente forma es expuesta por la voluntad de poder. La resolución en sentido moderno no se funda metafísicamente en la ἀλήθεια, sino en la auto-seguridad del hombre como sujeto, es decir, en la subjetividad. La resolución, comprendida en el modo moderno, es querer lo que es querido en su propia voluntad, ella es arrastrada por esta voluntad hacia la voluntad. «Ser arrastrado» es en latín *fanatice*. La característica de la resolución moderna es «lo fanático». En cambio, la re-solución, experimentada por los griegos como la apertura que se desoculta hacia el ser, tiene otro origen esencial, a saber, una experiencia diferente del ser –basada en αἰδώς, sobrecogimiento–. Éste arroja al hombre y le otorga ἀρετά. El sobrecogimiento, como la esencia del ser, trae al hombre la desocultación del ente. Pero opuesto al αἰδώς actúa allí λάθα, la ocultación que llamamos olvido.

Repetición

1) Los tres títulos de la historia esencial de Occidente. Referencia a *Ser y Tiempo*. El pensar esencial. Referencia a Hölderlin y Píndaro. El inicio de la relación esencial del ser con el hombre en la palabra y leyenda. La esencia griega del hombre. Referencia a Hesiodo.

Además de ocultación, de acuerdo con los modos de distorsionar y de desfigurar, prevalece un ocultar que aparece en la esencia de la muerte, de la noche y de todo lo nocturno, de la tierra y de todo lo subterráneo y supraterráneo. Dicho ocultar impregna el ente como un todo, desde lo primero hasta lo último. Porta en sí mismo un modo de posible desocultación y desocultamiento del ente como tal, que penetra todo previamente. Pero allí donde emerge siempre el ente en el desocultamiento para los griegos, el ser «es puesto en palabras» en un sentido eminente. De acuerdo con el acontecimiento inicial, que lo penetra todo, de la

ocultación y la desocultación, la palabra no es menos original en esencia que la desocultación y la ocultación. La propia esencia de la palabra es lo que deja aparecer el ente en su ser y conserva, por tanto, lo que aparece, es decir, lo desoculto como tal. El ser se manifiesta a sí mismo inicialmente en la palabra.

Si intentamos experimentar, desde esta inicial relación esencial de ser y palabra, *la historia esencial oculta de Occidente,* podemos nombrar los simples modos de acaecer-propicio de esta historia con tres títulos. (El uso de tales títulos es ciertamente siempre precario, si no se va más allá de los meros títulos.) El *primer inicio* de la historia esencial de Occidente puede ser expresado por el título *«ser y palabra».* El «y» indica una relación esencial con el ser mismo (y no con el hombre, quien sólo puede reflexionar sobre ello subsecuentemente), lo deja emerger con el fin de traer su esencia a la verdad. Con Platón y Aristóteles, quienes hablan al comienzo de la metafísica, la palabra se hace λόγος en el sentido de la declaración. En el transcurso del despliegue de la metafísica, ésta es transformada en *ratio,* razón, y espíritu. La metafísica occidental, la historia esencial de la verdad del ente como tal y como un todo, la historia expresada desde Platón hasta Nietzsche, llega bajo el título *«ser y ratio». Ésta es la razón por la* que, en la época de la metafísica y sólo en ésta, aparece también «lo irracional» y, en su seguimiento, «la vivencia». En cuanto al título *Ser y Tiempo,* «tiempo» no significa aquí el tiempo calculado del «reloj», ni el tiempo «vivenciado» en el sentido de Bergson y de otros. El nombre «tiempo» en este título, de acuerdo con su copertenencia claramente expresada al ser, es el nombre dado a una esencia más original de ἀλήθεια, y designa el fundamento esencial de *ratio* y de todo pensar y decir. «Tiempo» en *Ser y Tiempo,* no importa lo extraño que pueda sonar, es el nombre dado a un *fundamento* inicial de la palabra. «Ser y palabra», el inicio de la historia esencial de Occidente, es experimentado de ese modo más inicialmente. El tratado *Ser y Tiempo* sólo apunta al acaecimiento-propicio, en el cual el ser mismo confiere al hombre occidental una experiencia *inicial.* Este *inicio más original* sólo puede ser un acontecimiento-propicio como *primer inicio* en un pueblo histórico occidental de poetas y pensadores. Estas declaraciones nada tienen que ver con una conciencia que se da ínfulas de misionera; muy al contrario, tienen que ver con la experiencia de las confusiones y dificultades, con la cual un pueblo

sólo puede ensamblarse lentamente en el lugar del destino occidental, un destino que oculta en sí un destino del mundo.

Por tanto, necesitamos saber que este pueblo histórico, si es apropiada aquí la palabra «triunfo» en general, ya ha triunfado y es invencible, si es el pueblo de poetas y pensadores que permanece en su esencia, y mientras no caiga víctima de la desviación terrible y del desconocimiento –que siempre amenaza– de su esencia.

No estoy diciendo aquí nada nuevo, así como ningún pensador en absoluto puede entregarse al placer de decir lo nuevo. Encontrar nuevas cosas y escudriñarlas es un asunto de la «investigación» y de la técnica. El pensar esencial debe siempre decir sólo lo mismo, lo antiguo, lo más antiguo, lo inicial –y debe decirlo inicialmente–. ¿Cómo es expresado esto por Hölderlin, quien es el más alemán porque poetizó inspirado por la historia occidental del ser mismo, y quien es, por consiguiente, el primer poeta de los alemanes en aparecer, como es expresado en su poema titulado *El canto de los alemanes*?[12]

¡Oh, corazón sagrado de los pueblos, oh patria
silenciosa y paciente como la madre tierra,
ignorada de todos, aunque ya los extraños
obtienen de tus profundidades lo mejor en ellos!

Cosechan los pensamientos y el espíritu que viene de ti,
aman recoger las uvas, y vituperan de ti,
¡cepa informe! Tú que deambulas
frenéticamente y titubeante por el suelo.

Para los griegos la palabra como, μῦθος, ἔπος, ῥῆμα y λόγος, es ahora aquello por lo cual se asigna el ser mismo al hombre, de tal modo que él pueda preservarlo, en su propia esencia, como lo que es asignado a él y que podría, por su parte, encontrar y retener su propia esencia como hombre en virtud de dicha preservación. Por eso, el destino, «tener la palabra», λόγον ἔχειν, es la característica esencial de la humanidad que se ha hecho histórica como humanidad griega.

---

[12] Hölderlin, WW (Hellingrath), IV, p. 129. El solo genitivo en este título es ya de una equivocidad enigmática.

Puesto que la leyenda, como la palabra desocultable, alberga la referencia inicial del ser al hombre, y, de este modo, la referencia *del hombre al ente, la leyenda y la sentencia legendaria* son también más ente que todo otro ente, el cual el hombre de alguna manera crea y organiza. El ῥῆμα, la sentencia que habla y es dicha, excede todas las ἔργματα, según Píndaro (Nem. IV, 8). No obstante, no toda palabra es considerada superior a toda otra «obra», sino sólo *la* sentencia que se presenta en el favor de χάρις, de tal modo que en la palabra aparece el otorgamiento de la gracia del ser emergente. Nosotros hoy y, en general, la «cultura» moderna, difícilmente estamos ahora en condiciones de obtener también una vaga «representación» aproximada de cómo para los griegos la palabra y la leyenda inician, sostienen y cumplen la relación esencial del ser con el hombre. En particular, la «imagen» corriente y más accesible de la antigua Grecia podría impedirnos reflexionar debidamente sobre la relación portadora de todo entre ser y palabra. Porque hemos dicho que las obras de arquitectura y las esculturas de los griegos, sus templos y estatuas, sus vasos y pinturas, no son menos una «expresión» de la vivencia griega que su pensar y poetizar. Por lo tanto, el énfasis que ponemos en la relación entre ser y palabra, aunque no exactamente «falso», sería sin embargo, en algún caso, unilateral. Nuestra meditación sobre la esencia de la ἀλήθεια retomará esta objeción en el lugar apropiado.

Sólo donde una humanidad es confiada a la esencia del tener la palabra, λόγον ἔχειν, solamente allí permanece asignada a la conservación del desocultamiento del ente. Sólo allí donde actúa esta asignación y donde aparece previamente el desocultamiento como el ser mismo, solamente allí predomina también la ocultación, de tal modo que nunca puede ser el mero contrario y el crudo opuesto a la desocultación, es decir, en los modos de distorsión, *desfiguración, extravío, engaño y falsificación.*

Puesto que hay un modo aún más originario de ocultación que tiene que distinguirse de todo, los griegos han nombrado ocultación como λήθη, una palabra que, a diferencia del ψεῦδος, ἀπάτη y σφάλλειν, asegura inmediatamente la relación con la procedencia hereditaria.

Pero, dado que ahora el saber de la esencia de la ἀλήθεια es co-determinado por un saber de la esencia de λήθη, y dado que nosotros, quienes vivimos mucho más tarde, estamos acos-

tumbrados a interpretar λήθη, entendida como «olvidar», en el sentido de la «vivencia» y el comportamiento de un «sujeto», por eso es necesario reconocer claramente de manera previa las conexiones esenciales que actúan en la relación entre λήθη y ἀλήθεια.

Admitido: los pensadores griegos no hablaban de estas relaciones esenciales, como estamos ahora en necesidad de expresarlas. Precisamente porque la esencia griega del hombre se realiza en el «tener la palabra», el hombre griego también puede «tener» la palabra y retenerla en ese modo preeminente que denominamos silencio. Los griegos guardan con frecuencia silencio, específicamente acerca de lo que es esencial para ellos. Y cuando expresan lo esencial, lo hacen también entonces de modo que al mismo tiempo guardan silencio. Nos referimos con ello al fundamento de la pre-eminencia de la palabra trágica de la tragedia. Esto es la ambigüedad esencial de la palabra trágica, la cual no es creada por los poetas para su «efecto» dramático, sino que más bien les es asignada a partir de la esencia del ser.

¿Por qué los griegos, quienes «tienen» la palabra de dicha manera, no deberían guardar silencio y comportarse ocultándose, justamente allí donde ellos experimentan la ocultación original misma, λήθη? Pero, ¿cómo podrían ellos guardar silencio acerca de ella, sin hablar a veces de ella? Hesiodo menciona λήθη junto con Λιμός, es decir, junto con la ausencia de sustento. Ambos provienen de la noche encubridora como su procedencia esencial. Píndaro nombra la esencia encubridora de λήθη en otro respecto y dirige nuestra mirada a su esencia oculta.

c) Πρᾶγμα: acción. La palabra como el ámbito esencial de la mano humana. Manuscrito y mecanografía. 'Ορθός y *rectum*. La acción esencial y el camino hacia lo desoculto. El olvido como ocultación. El «fuera» del hombre desde el desocultamiento y la palabra de la nube sin señal. Oscurecimiento. El retraimiento de λήθη. Referencia a Píndaro y a Hesiodo.

Píndaro habla de λάθας ἀτέκμαρια νέφος, es decir, de la nube sin señal de la ocultación. Con ello muestra claramente la esencia velada de lo que llamamos «olvido». La nube que pasa

o se encuentra frente al sol, oculta la luminosidad del cielo, tapa la luz y suprime la claridad. Ella trae oscuridad y penumbra, tanto sobre las cosas como también sobre los hombres, es decir, sobre la relación entre ambos, sobre aquello en lo cual se esencia esta relación. Como una consecuencia de la oscuridad, las cosas mismas, el aspecto que ellas ofrecen, y la mirada del hombre que mira este aspecto, en síntesis, cosa y hombre, no permanecen y marchan más en la luz que surge originalmente. Si la nube encubridora del olvido, ἐπιβαίνει –avanza sobre cosa y hombre, παρέλκει πραγμάτων ὀρθὰν ὁδὸν / ἔξω φρενῶν–, «extrae separadamente las acciones del camino directo, en lo que está fuera de lo solícitamente desoculto».

Aquí encontramos la palabra πρᾶγμα, usualmente traducida por «cosa» y «asunto». Πράττω significa pasar a través de, atravesar, recorrer un camino a través de lo que no es apartado, y arribar a algo en este camino y acto seguido ponerlo como presente (ἔργω, ἔργον, pertenecen a la misma esfera de significado).

Πρᾶγμα significa originalmente y todavía en Píndaro, tanto este poner mismo como también lo que es puesto; dicho más exactamente: *πρᾶγμα significa la unidad original de ambos en su* relación –la aún inseparada y esencialmente inseparable unidad del establecer concerniente a algo y de lo que es logrado en el concernir y está presente así como desoculto–. Πρᾶγμα no es distinguido aquí todavía, y se encuentra aparte y separado como cosa y asunto, de πρᾶξις como «actividad» supuesta. Πρᾶγμα no es restringida aún al concepto de «asunto», del cual se «trata». Sin embargo, hemos traducido πρᾶγμα precisamente por «acción» *[Handlung]*. Aunque la palabra «acción» no es la traducción literal de πρᾶγμα, «acción», comprendida correctamente, toca a la esencia originalmente esencial de πρᾶγμα. También las cosas actúan *[handeln]*, en tanto como cosas presentes y a la mano se hallan en el ámbito de la «mano» *[Hand]*. La mano se alarga hacia ellas y las consigue: *πράττει, el alcanzar que consigue algo (πρᾶγμα),* está esencialmente relacionado con la mano.

El hombre mismo «actúa» *[handelt]* a través de la mano; pues la mano es, junto con la palabra, la caracterización esencial del hombre. Solamente el ente que «tiene», como el hombre, la palabra (μῦθος, λόγος), también puede y debe «tener» «la mano». A través de la mano suceden ambas cosas, la oración y el asesinato, el saludo y las gracias, el juramento y la señal, pero tam-

bién la «obra» de la mano, la «artesanía» y la herramienta. El apretón de manos establece la alianza. La mano lleva a cabo la «obra» de la destrucción. La mano se esencia como mano sólo allí donde hay desocultación y ocultación. Ningún animal tiene una mano y una mano nunca surge de una zarpa o de una uña o garra. Tampoco la mano de alguien desesperado es nunca ella al menos una «garra», con la que el hombre agarra. La mano ha procedido sólo de la palabra y con la palabra. El hombre no «tiene» manos, sino que la mano posee la esencia del hombre, porque la palabra, como el ámbito esencial de la mano, es el fundamento esencial del hombre. La palabra, como lo que es inscrito y lo que se muestra a la mirada, es la palabra escrita, es decir, la escritura. Y la palabra como escritura es el manuscrito.

No es casual que el hombre moderno escriba «con» máquina de escribir y «dicte» *[diktiert]* (la misma palabra que «poetizar» *[dichten]*) «en» una máquina. Esta «historia» de los tipos de escritura es una de las principales razones para la creciente destrucción de la palabra. Ésta no va y viene ya por la mano que escribe, la mano que actúa propiamente, sino por su impresión mecánica. La máquina de escribir arranca la escritura del dominio esencial de la mano, es decir, del dominio de la palabra. Esta misma se convierte en algo «mecanografiado». Al contrario, allí donde la máquina de escribir sólo es una transcripción y sirve para preservar la escritura, o sustituye ésta por el empleo de la «impresión», allí ella tiene su significado propio, aunque limitado. En el tiempo de la primera dominación de la máquina de escribir, una carta escrita a máquina era tenida todavía como una infracción al decoro. Una carta escrita hoy a mano es un asunto anticuado e indeseado, que perturba la lectura rápida. La escritura maquinal despoja a la mano de su rango en el dominio de la palabra escrita y degrada la palabra a un medio de comunicación. Además, la máquina de escribir ofrece la «ventaja» de ocultar el manuscrito y, con ello, el carácter. En la máquina de escribir todos los hombres tienen el mismo aspecto.

Entendemos por «acción» (πρᾶγμα) el dominio esencial-unitario de las cosas «a la mano» y del hombre que «obra» manipulando. A la «acción» comprendida de este modo pertenece por necesidad esencial ἡ ὁδός, el camino, como el curso circunspecto que va y viene entre lo que es a la mano y el hombre que «obra» manipulando. El camino, ὁδός, es llamado ὀρθά. El grie-

go ὀρθός significa «directamente hacia adelante», sobre y a lo largo del camino, a saber, el camino de la perspectiva y prospectiva en lo desoculto. El significado fundamental de ὀρθός es diferente del *rectum* romano, el cual está dirigido hacia lo que está arriba, porque se dirige, ordena y «regla» desde arriba. La *rectitudo* romana también obstruye el griego ὀρθότης, el cual pertenece a ὁμοίωσις, cuya esencia es atribuida originariamente a la ἀλήθεια. La asimilación desocultable en lo desoculto dentro del desocultamiento, es un marchar a lo largo de, a saber, del camino que conduce directamente hacia adelante, ὀρθῶς, a lo desoculto. Ὁμοίωσις es ὀρθότης. El ᾽ορθός, pensado de manera griega, no tiene, inicialmente, nada en común con el romano *rectum* o con el alemán «recto». Al dominio esencial de πρᾶγμα, esto es, a la acción comprendida esencialmente, pertenece el camino que se dirige directamente «hacia lo desoculto». En tanto la nube encubridora trae penumbra, el camino circunspecto proporciona la claridad que lo conduce directamente a lo desoculto. Por tanto, la nube lleva, dentro de la acción, por el camino desviado, παρά –al lado de, junto a–; conduce fuera de lo que el pensamiento previsivo, la reflexión y la conmemoración proporcionan, cuando ellos son orientados por el sobrecogimiento. Transpuesto a la ocultación, como dicho oscurecimiento, el hombre se encuentra de cierta manera fuera de lo que está desoculto.

La palabra «nube» da una señal para experimentar la esencia del olvido, y no una mera vivencia. Pero no menos esencial es la caracterización poética de la nube ocultadora. Ella es llamada ἀτέκμαρτα. La nube es sin señal; eso significa que ella no se muestra en absoluto a sí misma. Esta ocultación como oscurecimiento se mantiene a sí misma en lo oculto. Todo oscurecimiento deja siempre tras de sí una claridad, la cual, tomada por sí misma, puede «aparecer» como la única claridad. En el hecho de que la nube de la ocultación que olvida se oculta a sí misma como tal, se manifiesta el carácter extraordinario del olvidar. El olvidar mismo sucede ya en un olvido. Si olvidamos algo, no estamos más con ello, sino que estamos ya «alejados» –«apartados»–. Si en el olvido estuviéramos aún con la cosa, entonces deberíamos y podríamos retener siempre lo olvidado, y nunca sucedería entonces de modo alguno el olvidar. El olvido tiene primero que habernos empujado fuera de nuestro propio dominio esencial, a

fin de que no podamos detenernos más en lo que debe caer en el olvido. La esencia de la ocultación encubridora es tocada primero por la palabra interpretativa ἀτέκμαρτα, «sin señal», en el sentido de lo que «no se muestra a sí mismo», «lo que se oculta a sí mismo». Sin embargo, tampoco hemos agotado aún la esencia de lo «sin señal» experimentada por los griegos y, consecuentemente, el olvido como ocultación.

Τέκμαρ es la señal, lo que muestra, aquello que, en tanto se muestra, muestra al mismo tiempo la condición del ente que el comportamiento humano busca y tiene que buscar. La palabra alemana «símbolo» [*Wahrzeichen;* literalmente: «señal-verdadera»] sería una traducción adecuada, con tal que pensemos lo «verdadero» en el sentido griego. Lo que se muestra a sí mismo, lo desoculto, lo indicador, puede significar en lo sucesivo también «meta». Pero la esencia de la «meta» es para los griegos la limitación y demarcación de la dirección y del rango del comportamiento. Pensada de manera moderna, una «meta» es sólo el suministro de una «estación intermedia» dentro de lo ilimitado de los resultados y operaciones siempre crecientes. El límite (πέρας), pensado por los griegos, no es, empero, aquello en lo cual algo cesa, sino aquello en lo cual algo emerge, en tanto se origina como ser «formado» de este o aquel modo, es decir, permite descansar en una forma y, como tal, llegar a una constante presencia. Donde falta la delimitación, nada puede llegar a la presencia como lo que es. 'Ατέκμαρτα νέφος, la nube sin señal, es decir, al mismo tiempo la nube que retiene su propia presencia, es la ocultación ausente que no se muestra a sí misma. Podemos suponer ahora algo de la esencia del «olvido». Podría ser apropiado, por tanto, acentuar una vez más los momentos principales que hemos descubierto.

El olvido, como un tipo de ocultación, es un acaecimiento-propicio que sobreviene al ente y a los hombres en su relación con éstos. El olvido acaece-propicia en el dominio esencial de la acción. El olvido no es ninguna «vivencia subjetiva» y ningún «estado subjetivo», en el sentido de un «lapso de la memoria», etc. Esta ocultación concierne no sólo al pasado, sino también al presente y, sobre todo, a lo que, en el pensamiento previsivo, es cercano al hombre y a lo que corresponde a su comportamiento, en el sentido de una dirección asignada. El camino del hombre tiene dicha dirección, si lo determina el sobrecogimiento y lo efectúa lo desoculto. El camino es entonces un dirigido ὀρθὰ

ὁδός. Sólo si el camino puede transcurrir en lo desoculto, puede seguir directamente a lo desoculto y ser el camino dirigido. Solamente si el camino dirigido es de esta manera, es el camino recto. Lo que es recto tiene su posibilidad esencial y el fundamento de su esencia en lo desoculto del desocultamiento. Puesto que, para los griegos, el ὀρθός –directamente hacia adelante, a lo largo de– sólo actúa y se esencia en lo que está desoculto y en lo que se dirige a lo desoculto, hay solamente allí una asignación posible y un establecimiento y «suplemento», en el sentido de una dirección determinable, sin ningún ocultar y distorsionar –sin un acaecimiento-propicio de λανθάνειν–. Por eso, en el mismo lugar Hesiodo dice de Nereo ἀψευδέα καὶ ἀληθέα, que no distorsiona y no disimula, dice entonces de él οὐδὲ θεμιστέων λήθεται –que no está por sí en el ocultamiento con respecto a las direcciones suplementarias.

(Consideraremos θέμιστες y θέμις cuando retornemos a la palabra de Parménides. Sin embargo, nada puede decirse sobre la θέμις sin una meditación previa acerca de la esencia de θέσις, «posición», tal como fue pensada por los griegos.)

El olvido, experimentado por los griegos, no es ni un estado subjetivo, ni se relaciona solamente con el pasado y el recuerdo de éste, ni concierne en general simplemente al pensar en el sentido del «re-presentar». La ocultación coloca la esencia total del hombre en lo oculto y lo arranca así de lo desoculto. El hombre está «fuera» de ello. Ya no está con ello. Él desatiende y omite lo que le es asignado. La ocultación sobrepasa al hombre y lo aparta del πραγμάτων ὀρθὰν ὁδόν. El olvido no es un no-estar-ya-con-ello y de ninguna manera es solamente un no-recordar-ya como la falta de una representación. Estamos tentados a decir que los griegos concebían el olvidar no sólo con relación al comportamiento cognoscitivo, sino también con respecto a lo «práctico». Pero, cuando hablamos de esta manera, pensamos ya de un modo no-griego, porque la desocultación concierne de antemano al total ser-con-los-entes del hombre. Sólo porque esto es así, el olvidar toca enseguida y de manera igualmente original al comportamiento «teórico» y «práctico».

Sobre la base de esta dilucidación de la esencia del olvido como ocultación, y con miras a lo que sigue, podemos resumir en un tipo de «definición» la meditación que hemos completado. Λήθη, olvido, es la ocultación que deja caer el pasado, el pre-

sente y el advenir en la senda de una ausencia que se ausenta a sí misma. Y con ello, el hombre se pone a sí mismo fuera en el ocultamiento con respecto a su retraimiento, precisamente de tal modo que esta ocultación por su parte no se manifiesta como un todo. Λήϑη oculta mientras se retrae. Se retrae mientras que, apartándose a sí misma, deja suprimir lo desoculto y su desocultación en el camino de una ausencia velada.

Repetición

2) La copertenencia entre ser, palabra, colección, mano y escritura. La irrupción de la mecanografía en el ámbito de la palabra y del manuscrito. La consecuencia de la técnica dentro de la relación transformada del ser con el hombre. Bolchevismo: el mundo organizado de antemano de una manera completamente técnica. El pensar y el poetizar de los griegos en ἀλήϑεια y λήϑη.

Λήϑη es ocultación y, en realidad, aquella que sobreviene especialmente en las cosas y hombres, en la relación cambiante entre ambos, y que retira en cierto sentido el desocultamiento conferido, de tal modo que la misma ocultación se retrae con ello a sí misma. El pasaje que hemos explicado de la Oda de Píndaro (*Oda Olímpica* VII, 48 ss.) no debía referirse solamente a la semejanza con la nube y, al mismo tiempo, a la esencia sin señal de λήϑη, sino que debía indicar con igual decisión que esta ocultación única sobreviene en los πράγματα y, por así decirlo, los sobrecoge. Por supuesto, es importante ver ahora que πρᾶγμα no menciona ni la cosa por sí misma, ni la actividad por sí misma (πρᾶξις). Τὰ πράγματα es aquí más bien la palabra para la totalidad inseparable original de la relación entre cosas y hombre. Traducimos πρᾶγμα por «acción» *[Handlung]*. Esta palabra no significa, empero, actividad humana *(actio)*, sino el modo unitario como las cosas son respectivamente presentes *[vor-handen]* y a-la-mano *[zu-handen]*, es decir, están referidas a la mano *[Hand]*, y al modo como el hombre, en su comportamiento, es decir, en su acción por medio de la mano, es puesto en relación con las cosas.

De esto resulta claro cómo la mano garantiza en su esencia la relación cambiante entre «ente» y hombre. Hay una «mano»

sólo allí donde el ente como tal aparece desoculto y el hombre se comporta desocultándose con el ente. La mano confía a la palabra la referencia del ser al hombre y, de este modo, la relación del hombre con el ente. La mano actúa *[Die Hand handelt]*. Ella tiene a su cuidado el accionar, lo accionado y lo manipulado. Por eso podemos decir también que allí donde lo esencial es resguardado de una manera esencial, está «en buenas manos», aunque manejos y manipulaciones no son inmediata y constantemente necesarios. La copertenencia esencial de la mano con la palabra, como la señal esencial que distingue al hombre, se revela por el hecho de que la mano indica, y por la indicación desoculta lo que está oculto; de este modo suscribe y, en tanto suscribe formas, las suscribe indicándolas en formaciones. Estas formaciones son llamadas, según el «verbo» γράφειν, γράμμαία. La palabra indicada por la mano y que aparece en dicha suscripción es la escritura. Llamamos todavía «gramática» a la doctrina de la estructura del lenguaje.

La escritura es, en su procedencia esencial, manus-crito. Nombramos el recibir desocultable y el percibir de la palabra escrita, «leer», es decir, co-lección («recoger» *[Ähren lesen]*), en griego λέγειν-λόγος; y esta palabra es en el pensar inicial el nombre para el ser mismo. Ser, palabra, colección, escritura, nombran una conexión original esencial, a la cual pertenece la mano que indica-escribiendo. En el manuscrito la referencia del ser al hombre, a saber, la palabra, está inscrita en el ente mismo. El origen y el tipo de tratamiento con la escritura son ya en sí mismos una decisión sobre la referencia del ser y de la palabra al hombre y, consecuentemente, una decisión sobre el comportamiento del hombre con el ente y el modo como ambos, hombre y cosa, se hallan en lo desoculto o están retraídos de ello.

Por tanto, cuando la escritura se retrae del origen de su esencia, es decir, de la mano, y es transferida al escribir de la máquina, acaece-propicia una transformación en la relación del ser con el hombre. Es de poca importancia para esta transformación cuántos hombres emplean la máquina de escribir, y si hay algunos que evitan su empleo. No es casual que la invención de la prensa tipográfica coincida con el comienzo de la época moderna. Las señales de la palabra se hacen letra, y el rasgo de la escritura desaparece de golpe. Las letras son «puestas», lo puesto se hace «prensado». Este mecanismo de poner y prensar y de «imprimir» es

la forma preliminar de la máquina de escribir. En la máquina de escribir encontramos la irrupción del mecanismo en el ámbito de la palabra. La máquina de escribir conduce de nuevo a la composición de letras de imprenta. La prensa se convierte en rotativo. En la impresión rotativa comienza a destacarse el triunfo de la máquina. Realmente, en primer término el libro impreso y luego la máquina de escribir ofrecen ventajas y conveniencias, y ambos conducen después inconscientemente a preferencias y necesidades de este tipo de comunicación escrita. La máquina de escribir vela la esencia del escribir y de la escritura. Ella sustrae del hombre el rango esencial de la mano, sin que él experimente debidamente esta sustracción, y reconozca que aquí acaece-propicia ya una transformación de la referencia del ser a la esencia del hombre.

La máquina de escribir es una nube sin señal, es decir, una ocultación que se retrae en medio de todo su entrometimiento, y mediante la cual es transformada la referencia del ser al hombre. Es de hecho sin señal, no se muestra a sí misma en su esencia; quizá ésta sea la razón por la cual la mayoría de ustedes, como he podido comprobar por su «reacción», aunque bienintencionada, no haya comprendido lo que he tratado de decir.

No he presentado, por cierto, ninguna disquisición sobre la máquina de escribir, con respecto a la cual podría preguntarse, justificadamente, qué ha tenido que ver la máquina de escribir en todo el mundo con Parménides. Mi tema era la relación moderna de la mano, transformada por la máquina de escribir, con la escritura, es decir, con la palabra, esto es, con el desocultamiento del ser. Una meditación sobre el desocultamiento y sobre el ser no tiene meramente que ver en algo con el poema didáctico de Parménides, sino que tiene que ver en todo. En la «máquina de escribir» aparece la máquina, es decir, la técnica, en una relación casi cotidiana y, por lo tanto, inadvertida y, por lo tanto, sin señal, con la escritura; esto es, con la palabra, es decir, con la distinción esencial del hombre. Una consideración más penetrante tendría que reconocer aquí que la máquina de escribir no es realmente una máquina en el sentido estricto de la técnica de las máquinas, sino una «cosa intermedia» entre una herramienta y una máquina, un mecanismo. Sin embargo, su producción es condicionada por la técnica de las máquinas.

Esta «máquina», operada en la más cercana vecindad con la palabra, es en el uso; ella impone su propio uso. Incluso, si no uti-

lizamos esta máquina, exige que la consideremos, aunque sólo sea para renunciar a ella y evitarla. Esta situación se repite constantemente por todas partes, en todas las relaciones del hombre moderno con la técnica. La técnica *es* en nuestra historia.

Quien tenga oídos para oír, es decir, para comprender los fundamentos metafísicos y los abismos de la historia y para tomarla seriamente *como* metafísica, podría escuchar ya desde hace dos décadas la palabra de Lenin: el bolchevismo es el poder soviético + electrificación. Eso significa: el bolchevismo es la conclusión «orgánica», esto es, organizada, calculadora (y como +) del poder incondicional del partido con la completa tecnificación. El mundo burgués no ha visto y en parte todavía no quiere ver hoy que en el «leninismo», como llama Stalin esta metafísica, se ha ejecutado una proyección metafísica, a partir de la cual, de cierta manera, se hace primero comprensible la pasión metafísica de los rusos de hoy por la técnica, sobre cuya base el mundo técnico es llevado al poder. Que los rusos, por ejemplo, construyan siempre más fábricas de tractores no es lo *primariamente* decisivo, sino más bien, es esto, que la completa organización técnica del mundo es ya el fundamento metafísico para todos los planes y operaciones, y que este fundamento es experimentado incondicional y radicalmente, y llevado a su consumación en el trabajo. La comprensión de la esencia «metafísica» de la técnica es para nosotros históricamente necesaria, si la esencia del hombre occidental debe ser históricamente salvada.

Pero la técnica, comprendida como moderna, es decir, como técnica del poder de las máquinas, es en sí misma ya una *consecuencia* esencial, y no el *fundamento*, de una transformación de la relación del ser con el hombre. La técnica mecánica moderna es el *instrumentarium* «metafísico» de dicha transformación, el cual se remonta a la esencia oculta de la técnica, que abarca lo que los griegos llamaron ya τέχνη. Quizá la relación transformada del ser con el hombre que aparece en la técnica sea de tal modo que el ser se haya retraído del hombre y que el hombre moderno se haya precipitado a un eminente olvido del ser. (Consecuentemente, el hombre no puede ya o, en primer término, no puede todavía, meditar la pregunta como ha sido formulada en *Ser y Tiempo*.)

Quizá, la tan discutida pregunta de si la técnica hace al hombre su esclavo, o si el hombre podría ser el señor de la técnica, es ya una pregunta superficial, porque nadie recuerda preguntar

qué tipo de hombre es el único capaz de tornarse «maestro» de la técnica. Las «filosofías» de la técnica proceden como si «técnica» y «hombre» fueran dos «magnitudes» y cosas simplemente a la mano, como si el modo como aparece y se retrae el ser mismo no hubiera decidido ya acerca del hombre y de la técnica, es decir, acerca de la relación entre ente y hombre, por tanto, acerca de la mano y la palabra y del despliegue de su esencia.

La pregunta por λήθη inquiere sobre esta relación del ser con el hombre, y, por tanto, nuestra dilucidación de la esencia de πρᾶγμα, la acción de la mano, tenía que hacer referencia a la «máquina de escribir», suponiendo que una meditación pensante es un pensar que piensa nuestra historia, es decir, la esencia de la verdad, en la cual lo venidero nos sale al encuentro.

Se tiende generalmente a considerar «la filosofía» una ocupación «abstracta». Si ahora, aparentemente de repente y arbitrariamente, hablamos de la máquina de escribir, esto es tomado como una digresión del tema, lo cual atestigua el hecho de que no se tiene una verdadera disposición para reflexionar sobre lo «concreto», tantas veces ensalzado, es decir, para llegar a la cercanía esencial de las cosas y para allanar la ocultación, a la cual ellas son arrojadas por el mero uso y el consumo. Λήθη y máquina de escribir –esto indudablemente no es una digresión del tema para alguien que no se ha sumergido en el olvido del ser.

Según la palabra de Píndaro, αἰδώς, sobrecogimiento, por el cual el ser mismo cuida de su esencia, y a través de cuya esencia dispensa la ἀλήθεια al ente y al hombre, tiene λάθα por su contra-esencia. La palabra poética de Píndaro sobre λήθη atestigua el hecho de que los griegos experimentaron originalmente la contraesencia cambiante de ἀλήθεια y λήθη. Por eso, podríamos esperar que esta correlación esencial entre ἀλήθεια y λήθη, de una manera correspondientemente original, sería pensada al mismo tiempo por los griegos y puesta en el pensar. Esta expectación no se cumple. *Los griegos nunca pensaron expresamente* ἀλήθεια *ni* λήθη *en su propia esencia y el fundamento de su esencia* porque, anterior a *todo* pensar y poetizar, penetraron ya en lo que tiene-que-ser-pensado como su «esencia». Los griegos piensan y poetizan, y «tratan» *dentro* de la esencia de ἀλήθεια y de λήθη, pero no piensan y poetizan *acerca* de esta esencia y no «tratan» sobre ello. Para los griegos es suficiente ser demandados por la ἀλήθεια misma y ser circundados por ella. Que en su comienzo ellos no

requieran pensar la esencia de ἀλήθεια (y de λήθη) es una señal de la necesidad que rige su esencia. Y cuando en el tiempo del cumplimiento del mundo griego comienza, de cierta manera, un pensar «sobre» la ἀλήθεια, entonces este comienzo es precisamente una señal de ese inminente cumplimiento. Pero la historia del mundo moderno y de sus generaciones es muy diferente.

Cuando ἀλήθεια y λήθη son mencionadas expresamente en el ámbito del habla pensante de los griegos, ésta tiene allí el carácter inicial de la leyenda y es μῦθος.

§ 6. La palabra final de los griegos concerniente a la contra-esencia oculta de ἀλήθεια, λήθη *(I): el mito concluyente de la* Politeia *de Platón. El mito de la esencia de la polis. Dilucidación de la esencia de lo demónico. La esencia de los dioses griegos a la luz de* ἀλήθεια. *La «mirada» de lo extraordinario*

a) La πόλις, el polo de la presencia del ente determinado a partir de ἀλήθεια. Referencia a Sófocles. La repercusión de la esencia conflictiva de ἀλήθεια en la contra-esencia de πόλις: ἄπολις. Referencia a Burckhardt.

La presentación mítica en la *Teogonía* de Hesiodo muestra la procedencia de la esencia de λήθη a partir de ἔρις (conflicto) y νύ (noche). La oda de Píndaro proporciona la clarificación de una decisiva relación esencial. La nebulosidad sin señal de λήθν se refiere a su propio ocultamiento, el cual se vela a sí mismo y, de este modo, se retrae. Este múltiple velamiento y dejar desaparecer manifiesta de manera inequívocamente suficiente la procedencia esencial de λήθη. Esta procedencia es de tipo nocturno. La noche vela. Pero ésta no oculta necesariamente por arrastrar todo dentro de la oscuridad de las meras tinieblas. Más bien, lo esencial de su velamiento consiste en relegar cosas y hombres y ambos, en la relación del uno con el otro, en el dominio de una ocultación. Tampoco el olvido, en su esencia nocturna, sobreviene en el hombre como un ser viviente individual, en cuanto a los cambios efectuados en su modo de representación, a consecuencia de los cuales el hombre no puede percibir más ciertos objetos.

El olvido arranca sobre todo cosas y hombres del desocultamiento, de tal modo que quien olvida habita un dominio en el cual el ente es retraído y el hombre mismo se retrae del ente; pero también este retraimiento recíproco, como relación, es retraído del desocultamiento.

Podríamos esperar que, allí donde el olvido es experimentado de este modo como ocultación que se retrae, no sólo se mencionaría inmediatamente la relación entre λήθη y ἀλήθεια, sino que ésta sería pensada expresamente y asignada a la meditación antes que cualquier otra. Esta expectación, la cual es justamente la nuestra y de ninguna manera una griega, no se cumple. Sin embargo, la contra-esencia recíproca entre ἀλήθεια y λήθη mantiene el rasgo fundamental del ente como un todo, en medio del cual la humanidad griega soporta su historia. Es casi como si lo que ha estado siempre en la cercanía y experimentado en ella, debiera ser puesto explícitamente en palabras sólo en la época del cumplimiento de la humanidad griega, la cual no constituye, en realidad, su altura culminante, sino un paso elevado del tránsito al fin. El mundo griego llega a su cumplimiento en el pensar de Platón, y en el pensar de Aristóteles logra saber y decir este cumplimiento de la manera más extrema posible.

Si se supone, por tanto, que en λήθη, como la contra-esencia de ἀλήθεια, actúa el opuesto inicial de la «verdad», si se supone además que en la esencia de esta oposición se muestra algo de la esencia del ser, entonces el decir que expresa inicialmente la contra-esencia de ἀλήθεια, a saber, λήθη, y que expresa, en consecuencia, la propia esencia de ἀλήθεια, sólo puede ser una palabra que corresponda al carácter de este decir inicial. Y eso es μῦθος.

En la época del cumplimiento del pensar griego, esto es, en Platón, el decir pensante toma la forma de «diálogo». Es como si, antes del fin del pensar griego, este pensar, por su propio carácter, quisiera hablar una vez más acerca de sí mismo y atestiguar el rango esencial que la palabra tiene, allí donde el hombre llega a una relación inmediata con la ἀλήθεια. En el diálogo *Fedro* de Platón, en la discusión sobre «lo bello» (la parte final), experimentamos que Platón reconoció muy claramente la prioridad de la palabra hablada inmediatamente sobre la meramente escrita. Sin embargo, ¿dónde estarían los «diálogos» de Platón si nunca hubieran sido escritos?

El «diálogo» más vasto de Platón, en términos de contenido y rango, trata de la πόλις. Los romanos dicen *res publica,* es decir,

res populi, esto es, lo que concierne al pueblo organizado y establecido y lo que es el asunto más propio asumido por él. Usualmente llamamos a este «diálogo» de Platón sobre la πόλις «*República* de Platón» Sin embargo, la diferencia entre la república moderna, la *res publica* romana, y la πόλις griega, es tan esencial como aquella entre la esencia moderna de la verdad, la *rectitudo* romana, y la ἀλήθεια griega. Esta referencia es válida ya precisamente porque la esencia de la πόλις griega se funda en la esencia de la ἀλήθεια. Una simple reflexión, aunque nuestro centro de atención está en otra parte, nos conduce a considerar también esta conexión entre ἀλήθεια y πόλις. Esto es, si ἀλήθεια como desocultamiento determina todo ente en su presencia (y esto quiere decir, para los griegos, precisamente en su ser), entonces ciertamente también la πόλις e, incluso, ante todo, tiene que hallarse en el dominio de esta determinación por la ἀλήθεια, con tal que la πόλις mencione aquello en lo cual la humanidad de los griegos tiene el centro de su ser.

¿Qué es la πόλις? La palabra misma nos pone en la dirección correcta, cuando llevamos a ella toda mirada iluminadora esencial de la esencia del ser y de la verdad experimentada por los griegos. Πόλις es el πόλος, el polo, el lugar, en torno al cual gira de una manera propia todo lo que aparece para los griegos como un ente. El polo es el lugar alrededor del cual gira todo ente y, en realidad, de tal modo que en el dominio de este lugar el ente muestra su giro y su condición.

El polo, como este lugar, deja aparecer el ente en su ser y mostrar la totalidad de su condición. El polo no produce y no crea el ente en su ser, sino que, como polo, es el paraje del desocultamiento del ente como un todo. La πόλις es la esencia del lugar o, como decimos, es la localidad para el domicilio histórico de la humanidad griega. Puesto que la πόλις permite llevar la totalidad del ente de este o de aquel modo a lo desoculto de su condición, la πόλις está referida esencialmente al ser del ente. Entre πόλις y «ser» actúa una relación inicial.

La misma palabra que πόλις es, según la raíz, la antigua palabra griega para «ser» πέλειν, «emerger, surgir en lo desoculto» (comp. Sófocles, *Antígona,* πολλὰ τὰ... δεινὰ πέλει[13]). La πόλις no

[13] *Antígona,* versos 332 ss. [«Hay... muchas cosas extrañas.» *(N. del T.)*]

es la ciudad ni el Estado y definitivamente no la mezcla fatal de estas dos caracterizaciones inapropiadas; por tanto, la πόλις no es la tantas veces invocada «ciudad-Estado», sino la localidad del lugar de la historia de la humanidad griega; no la ciudad ni el Estado, sino más bien el paraje de su esencia. Este paraje esencial recoge originalmente la unidad de todo aquello que, como lo desoculto, se esencia en el hombre y lo procura como aquello para lo cual está asignado en su ser. La πόλις es el paraje recogido en sí del desocultamiento del ente. Pero si ahora, como lo indica la palabra, la ἀλήθεια posee una esencia conflictiva, la cual aparece en las formas opositoras de distorsión y olvido, entonces en la πόλις, como el paraje esencial del hombre, tiene que actuar toda la contra-esencia más extrema y, en ello, toda in-esencia, para lo desoculto y para el ente, es decir, el contra-ente en la multiplicidad de su contra-esencia. Aquí se halla oculto el fundamento inicial de aquel fenómeno que Jacob Burckhardt presentó por primera vez en toda su dimensión y multiplicidad: lo espantoso, lo horrible, la atrocidad de la πόλις griega. Tal es el ascenso y la caída del hombre en su paraje histórico esencial –ὑψίπολις - ἄπολις–, el paraje altamente predominante, privado del paraje, como Sófocles *(Antígona)* llama al hombre. No casualmente se habla de esta manera del hombre en la tragedia. Pues la posibilidad y la necesidad de la «tragedia» misma tienen su único fundamento en la esencia conflictiva de ἀλήθεια.

Está solamente la tragedia *griega* y ninguna otra además de ésta. Sólo la esencia del ser experimentada por los griegos tiene el carácter inicial de que «lo trágico» se hace allí una necesidad. En la introducción a sus lecciones sobre la «historia de la cultura griega», Jacob Burckhardt inserta a propósito una tesis que escuchó como estudiante de su profesor de filología clásica en Berlín, Böckh, y que reza como sigue: «Los helenos eran más infelices de lo que la mayoría cree». La presentación que hace Burckhardt de los griegos, la cual repitió frecuentemente en sus lecciones en Basilea desde 1872, fue construida completamente sobre esta comprensión o, más bien, conjetura. Nietzsche poseía una transcripción de un oyente de esas lecciones, y apreciaba el manuscrito como su más precioso tesoro. Luego Jacob Burckhardt mismo contribuyó al hecho de que Nietzsche pensara aún la esencia del mundo griego y de su πόλις de una manera ro-

mana. Porque Burckhardt consideró a los griegos con respecto a «la historia de la cultura griega», por lo cual menciona «la historia del espíritu griego» (Introducción, p. 3). Los conceptos de «espíritu» y de «cultura», no importa cómo sean definidos, son representaciones del pensar moderno. J. Burckhardt dio a estas representaciones un sello particular sobre la base de su descubrimiento del «Renacimiento italiano». Por este camino fluyen esencialmente conceptos romanos, románicos y modernos en el pensar histórico de J. Burckhardt. Burckhardt piensa la totalidad de la historia de acuerdo con tres «potencias»: «Estado», «religión», «cultura». El Estado es, desde un punto de vista moderno, un poder. Burckhardt concuerda con la tesis de F. Chr. Schlosser, según la cual «el poder es en sí mismo maligno». Esta tesis ha sido frecuentemente repetida desde entonces en diversas modificaciones. El poder es llamado «demónico», pero no se tiene ninguna reflexión sobre la esencia del poder, ni tampoco se dice qué debe significar aquí «demónico». La caracterización del poder como «maligno» y «demónico» es un juicio metafísico de algo indeterminado en su esencia metafísica. Pero una discusión en esos términos no alcanza ni siquiera el perímetro de la esencia de la πόλις. La esencia del poder es extraña a ésta, con lo cual la caracterización del poder como «maligno» tampoco encuentra allí ninguna base. La esencia del poder, mencionada en el pensar moderno del Estado, se funda en el presupuesto metafísico de que la esencia de la verdad ha sido transformada en certeza, es decir, en la auto-certeza de la esencia humana en su ponerse en sí misma, y de que ésta reposa en la subjetividad de la conciencia. Ningún concepto moderno de «lo político» permite comprender la esencia de la πόλις.

b) Preparación para un rodeo sobre el rumbo de un comentario del diálogo de Platón acerca de λήθη y πόλις. El ajuste: δίκη. El curso mortal del domicilio en la polis y la presencia del ente después de la muerte. El platonismo cristiano. Referencia a Hegel.

Sin embargo, quizá la ἀλήθεια misma arroje una luz apropiada y clarificadora sobre la esencia de la πόλις que nos permita conocer por qué a la πόλις, como el paraje esencial del

hombre histórico, pertenece necesariamente el actuar de la inesencia y, con ello, el desastre. Esto pertenece a la πόλις porque todo desocultamiento del ente está en conflicto con la ocultación y, de acuerdo con ello, también con la distorsión y la desfiguración. Ahora, si la esencia del desocultamiento y de la ocultación penetra el paraje esencial del hombre histórico, entonces un diálogo griego sobre la πόλις, supuesto que sea un diálogo pensante, también tiene que tratar de la esencia de la ἀλήθεια. Platón habla de la ἀλήθεια y, en realidad, en la manera de un μῦθος, al comienzo del libro VII de su diálogo sobre la πόλις. Este «mito» es conocido bajo el nombre de la «alegoría de la caverna». Muchos significados se han atribuido a esta «alegoría», pero nunca el simple y el más obvio. El tema de esta «alegoría», tal como lo sugiere su nombre, es una caverna, una disimulación, una ocultación y, por tanto, un desocultamiento. Este mismo diálogo platónico sobre la πόλις, el cual contiene un μῦθος sobre la ἀλήθεια, concluye, al final del libro X, con otro μῦθος. El punto culminante de este μῦθος es lo que dice acerca de la λήθη (Platón, *Politeia*, X, 614 b 2-621 b 7).

El mito de λήθη con el que concluye el diálogo sobre la πόλις es tan amplio y rico, que ya por esta razón no puede ser presentado aquí completamente. Además, toda presentación meramente informativa es ociosa si toma el lugar de una interpretación pormenorizada. Pero nos falta por lo pronto lo esencial para poder llevar a cabo dicha interpretación: una experiencia del rasgo fundamental del mito en general y de su relación con la metafísica de Platón. La interpretación de los rasgos particulares de ese μῦθος sólo podría ser puesta en marcha a partir de allí. Nos vemos forzados a hacer aquí un rodeo. Esbozaremos los principales rasgos con la intención, sin embargo, de traer a la mirada el carácter fundamental del todo, al menos de acuerdo con un aspecto. Esto concuerda con la pregunta por la postura de λήθη en el todo del mito, es decir, hasta qué punto este todo debe conducir al nombramiento de λήθη. El todo de este mito es cimentado y soportado por el todo del diálogo sobre la πόλις. En la πόλις como el paraje esencial del hombre histórico, que desoculta y oculta el ente como un todo, el hombre es circundado por todo lo que, en el sentido estricto de la palabra, es ajustado para él, pero de este modo también por lo que se retrae de él. Lo «ajustado» no se comprende aquí en el sentido

extrínseco de lo «añadido» o de lo «imputado», sino en el sentido de lo «asignado», como lo que ajusta al hombre, de modo que éste es entregado a esto y ajustado en ello, por lo cual debe ajustarse a ello para que su esencia sea en el ajuste. Lo que es ajustado de esta manera para el hombre, lo ajustable para él y lo que se ajusta a él, lo nombramos con la palabra singular *ajuste*, en griego δίκη.

En los versos que hemos traducido ya del primer fragmento del poema didáctico de Parménides, hemos encontrado δίκη conjuntamente con ϑέμις. Si empleáramos allí «ajuste» para traducir la palabra δίκη, en la cual resuena inmediatamente para los griegos δείκνυμι, mostrar, indicar, y δικεῖν, arrojar, entonces se nos presenta la conocida contra-palabra «des-ajuste». Pero el «ajuste» mencionado aquí no es ahora simplemente la contra-esencia de algún «des-ajuste» representado por nosotros. En el ajuste pensamos lo que indica, muestra, asigna y, al mismo tiempo, el ajuste que instala y arroja. Justo allí donde el hombre debe ajustarse, puede al mismo tiempo extraviarse en el desajuste, especialmente cuando la asignación se oculta y se suprime, con lo cual el hombre es sustraído de la πόλις, de tal modo que él se hace ἄπολις. El emerger de la esencia del hombre en el ajuste y su postura en el ajuste, δίκη, es el ajustamiento, δικαιοσύνη. El ajustamiento es comprendido aquí como des-disimulamiento para el ajuste, el cual no hace de éste ningún disimulo. Por eso, el diálogo sobre la πόλις tiene que tratar este paraje esencial con respecto a lo que tiene lugar en él y al modo como el hombre mora en ella. El tema directriz de la *Politeia* es δικαιοσύνη. En concordancia con el ajustamiento en el ajuste o en la discordancia con éste, el hombre puede ser δίκαιος, lo ajustable, o ἄδικος, lo desajustable. En la meditación sobre la πόλις surge finalmente la pregunta por lo que, para el morar en el paraje esencial, es ajustado a lo ajustable y desajustable respectivamente, es decir, por lo que permanece alrededor del hombre como lo que ajusta la esencia humana.

Ahora bien, el morar en la πόλις es un domicilio aquí sobre la tierra, ἐνθάδε; sin embargo, este domicilio en la πόλις es en cada caso un περίοδος θανατοφόρος (véase X, 617 d 7), un camino de perspectiva y un curso que recorre hasta el fin y que sobrepasa el ámbito del espacio-tiempo del domicilio asignado sobre la tierra. Este curso recorrible es θανατοφόρος, porta

consigo la muerte y conduce de este modo a la muerte. El curso mortal del hombre *a través del paraje esencial de la historia* no agota, empero, el curso y el viaje o, más generalmente, el ser del hombre. Según la doctrina de Platón, este pasaje del hombre a través de un βίος, este «curso de la vida», no es el único, sino que el hombre retorna, después de un cierto espacio-tiempo, a una nueva figura, con el fin de comenzar un nuevo curso. La historiografía de la religión llama a esto la doctrina de la «reencarnación». Pero haríamos bien, aquí de nuevo, en permanecer en el ámbito del pensar griego. Y en ese caso diríamos que, con el cumplimiento del corriente curso mortal, el ser del hombre no está en el final. Eso significa que, de acuerdo con la esencia del hombre, incluso después de su propia muerte, el ente en torno a él permanece presente de alguna manera. Por eso, la consideración de la πόλις llega por último a la pregunta (X, 614a6):

ἅ τελευτήσαντα ἑκάτερον περιμένει.

¿Qué permanece y circunda en cada uno respectivamente (lo ajustable tanto como lo inajustable), luego de que él ha terminado (el pasaje mortal)? ¿Qué circunda al hombre cuando él se ausenta del «aquí» de la πόλις y se domicilia «allí», ἐκεῖ? ¿Qué circunda al hombre donde él está, antes de que comience una vez *más un nuevo curso?*

De acuerdo con nuestras representaciones usuales, esto es, «cristianas» en el más amplio sentido, se plantea aquí la pregunta por el «más allá». El cristianismo, desde tiempos tempranos, por medio de las enseñanzas judeo-helénicas, se ha apoderado a su manera de la filosofía platónica, y ha procurado desde entonces hasta ahora que la filosofía platónica, la cual es tomada como el punto más alto de la filosofía griega, aparezca a la luz de la fe cristiana. También el pensamiento anterior a Platón y a Sócrates es comprendido con base en Platón, como se evidencia en la usual designación de este pensar: es filosofía «preplatónica»; sus fragmentos son llamados los «fragmentos de los presocráticos». No sólo la filosofía griega aparece en una interpretación teológica cristiana, sino también dentro de la filosofía como la etapa previa al pensar cristiano-occidental. Pues las primeras meditaciones histórico-metafísicas sobre el todo del pensar occidental, a saber, las lecciones de Hegel

sobre la historia de la filosofía, conciben la filosofía griega como la etapa del pensar inmediato, aún no mediatizado y aún no llegado a sí mismo. Solamente este último, cierto de sí mismo, en el sentido moderno del primer pensar «verdadero», es el pensar real. Por ello, el cristianismo es la etapa de la mediación. Así mismo, allí donde a continuación de Hegel la investigación historiográfica del siglo XIX se adhiere a todos los conceptos fundamentales de Hegel, pero al mismo tiempo, en una notable autodecepción, rechaza su «metafísica» y se refugia en «Schopenhauer» y «Goethe», la filosofía griega en general y la filosofía de Platón en particular son representadas según el horizonte de un platonismo cristiano. Lo mismo es válido para Nietzsche, cuya tan celebrada interpretación de los filósofos «preplatónicos» es realmente platónica, es decir, schopenhaueriana, y completamente no-griega. ¿Pero qué podría ser más evidente de suyo que la convicción de que las más apropiadas interpretaciones de la filosofía de Platón son aquellas que se le aproximan de la manera más adecuada con la ayuda del platonismo? Sin embargo, este procedimiento es comparable con aquel que quisiera «explicar» la fresca hoja del árbol a partir del follaje que cae al suelo. Una interpretación griega del pensar de Platón es lo más difícil, no porque este pensar contenga en sí oscuridades peculiares y abismos, sino porque las épocas siguientes –y aún nosotros hoy– están inclinadas a redescubrir inmediatamente lo propio, lo más tardío en esta filosofía. En el contexto de esta lección tenemos que renunciar a nombrar también los presupuestos fundamentales de una interpretación del pensar platónico. Las siguientes observaciones sobre el μῦθος de Platón de λήθη son, por tanto, en este aspecto algo provisional.

Repetición

1) *Politeia:* el τόπος de la esencia de la πόλις. El carácter esencialmente no-político de la Politeia de la polis. El polo de πέλειν. La imposibilidad de interpretar la polis a partir del «Estado», δίκη y *iustitia.* Muerte: tránsito del «aquí» al «allí». Platonismo.

Meditamos sobre la *contra-esencia* de ἀλήθεια, la verdad en el sentido de desocultamiento. La contra-esencia *inicial* de

ἀ-λήθεια es λήθη, es decir, la ocultación sin señal que se retrae como olvido: La *última palabra* de los griegos que nombra λήθη en su esencia es el μῦθος, con el cual concluye el diálogo de Platón sobre la esencia de la πόλις.

Un diálogo pensante habla siempre del ser del ente. Un diálogo de Platón sobre la πόλις no puede ser, por tanto, la conversación sobre una πόλις particular, existente aquí o allí. El pensador piensa la πόλις como tal; dice lo que es la πόλις y cuál es su esencia. Esto esencial, lo que la πόλις en sí misma es en la totalidad de sus propias relaciones esenciales, es decir, lo que es originalmente, es llamado πολιτεία. Un diálogo pensante sobre la πόλις no es de antemano nada más que un diálogo sobre la πολιτεία. Eso es lo que dice el título. Pero este título no es claro todavía. Justamente como la palabra griega οὐσία es empleada en el lenguaje cotidiano y significa allí «fortuna», «posesiones», «bienes y propiedades», «inmuebles», y justamente como al mismo tiempo la palabra cotidiana οὐσία es elevada a una palabra del habla pensante y llega a significar luego la presencia de todo lo presente, así πολιτεία significa primero, en el lenguaje de la cotidianidad, la «vida» que pertenece a una πόλις y es determinada por ella, el proceder en ella, y significa correspondientemente la estructura propia de la πόλις, desde la cual puede conocerse luego algo así como una «constitución». Esto último no debe entenderse como una secuencia de proposiciones y de reglas escritas, aunque la palabra pertenece tan originalmente a la «constitución», que lo que está escrito no presenta sólo una posterior «fórmula» o «formulación». Pero si Platón escoge este nombre, πολιτεία, como el título de un diálogo pensante sobre la πόλις, dice que su tema será la estructura esencial de la πολιτεία como tal y, consecuentemente, la esencia de la πόλις como un todo.

Se ha descubierto que la πολιτεία descrita por Platón nunca ha existido en realidad, y por eso tendría que ser llamada una «utopía», «algo que no tiene ningún lugar». Este descubrimiento es «correcto», sólo que no se comprende lo que ha sido descubierto. En verdad es la comprensión de que el ser del ente no está «propiamente» en ninguna parte dentro del ente, y de que no es, por así decirlo, como una de sus partes. Por eso, el ser también tendría que ser una «utopía». Pero en verdad el ser, y sólo éste, es precisamente *el* τόπος para todo ente; y la *Politeia* de Platón no es ninguna «utopía», sino exactamente lo contrario,

a saber, el τόπος *de la esencia de la* πόλις determinado metafísicamente. La *Politeia* de Platón es un recuerdo de lo esencial, y no un plan para lo fáctico.

La πόλις es el paraje esencial del hombre histórico, el «dónde» al cual el hombre pertenece como ζῷον λόγον ἔχον, el «dónde» sólo desde el cual le es asignado el ajuste y en el cual es ajustado. La πόλις es el «dónde» en el cual se revela y oculta el ajuste. La πόλις es el modo como sucede la revelación y la ocultación del ajuste, de tal manera que en este suceder el hombre histórico llega a su esencia y, sobre todo, a su contra-esencia. Por eso llamamos a la πόλις, en donde el ser del hombre se ha reunido a sí mismo como un todo en su relación con el ente, el paraje esencial del hombre histórico. Todo πολιτικόν, todo «político» es siempre sólo un efecto esencial de la πόλις, es decir, de la πολιτεία. La esencia de la πόλις, es decir, la πολιτεία, no es ella misma determinada o determinable «políticamente». La πόλις es precisamente tan poco algo «político», como el espacio mismo es algo espacial. La πόλις misma es, empero, sólo el polo de πέλειν, el modo como el ser del ente, en su desocultarse y ocultarse, dispone por sí mismo de un «dónde», en el cual la historia de una generación humana es reunida. Porque los griegos son el pueblo no-político por excelencia, no-político por esencia, porque su humanidad es inicial y exclusivamente determinada a partir del ser mismo, es decir, de la ἀλήθεια; por eso solamente los griegos pudieron, y precisamente tuvieron que, llegar a la fundación de la πόλις, a los parajes en los cuales tiene-lugar la reunión y conservación de la ἀλήθεια.

La ocupación sin pensamiento de la «investigación» «historiográfica» mezcla conjuntamente épocas y civilizaciones esencialmente diferentes de la historia occidental, la griega, romana, medieval, moderna y contemporánea, en una única masa historiográfica, y de este modo dicha ocupación alcanza exactamente lo contrario de lo que es supuesto. Quiere ser una meditación histórica sobre nuestra propia determinación histórica. Pero la meditación nunca surge de la carencia de pensamiento. La historia nunca se abre a la investigación historiográfica, porque ésta siempre es ocasionada ya por una opinión sobre la historia y, en realidad, por una opinión impensada, en sí llamada obvia, y a través de la cual quisiera confirmar la investigación, pero de este modo sólo solidifica la obviedad impensada.

Justo tan imposible como la interpretación de la πόλις a partir del Estado moderno, o de la *res publica* romana, es una interpretación de δίκη sobre la base del concepto moderno de justicia y de la *iustitia* romana. δίκη, entendida como el ajuste que ajusta, es decir, que asigna la humanidad en las relaciones de su comportamiento, toma su esencia de una referencia a la ἀλήθεια, pero δίκη no es determinada por la πόλις o sobre la base de una referencia a la πόλις.

Toda πόλις actual tiene lugar históricamente sobre la tierra, ἐνθάδε –aquí–. El «curso de la vida» del hombre recorre un circuito delimitado local y temporalmente, y es un camino dentro de este circuito, un περίοδος y, en realidad, θανατοφόρος, mortal, que porta consigo la muerte y que conduce, por tanto, a la muerte. La muerte culmina el curso presente, pero no es el fin del ser de la esencia humana. La muerte inicia un tránsito desde el aquí, ἐνθάδε, al allí, ἐκεῖ. Este tránsito es el comienzo de un viaje, el cual se completa a sí mismo de nuevo en un tránsito a un nuevo περίοδος θανατοφόρος. La pregunta que surge es, por tanto: ¿qué circundaría la esencia del hombre y qué permanecería para él, luego de haber culminado el presente curso mortal aquí sobre la tierra?

Según el pensamiento cristiano, ésta es la pregunta por el «más allá». Por muchas razones, es inminente el peligro de una interpretación cristiana consciente o inconsciente del pensar de Platón. Éste ingresó desde muy temprano a través de Philo en la interpretación helenista y, sobre todo, a través de Agustín en la interpretación y comprensión cristiana neoplatónica, y ha permanecido allí desde entonces a lo largo de las más diversas modificaciones. Así mismo, quienes se creen libres de las representaciones cristianas y entienden a Platón en términos de humanismo y clasicismo –por tanto, presumiblemente como «pagano»–, piensan aún de una manera cristiana, en tanto lo «pagano» es simplemente lo contra-cristiano. Solamente en términos de una valoración cristiana los griegos son «paganos». Pero, incluso allí donde se aparta completamente de la distinción entre cristiano y pagano, la filosofía de Platón es pensada siempre como platónica en el sentido de un platonismo. Pero, ¿cuál podría ser nuestra objeción frente a este proceder de pensar «platónicamente» a Platón? ¿No es el único camino apropiado o, de algún modo, más «correcto» que la interpretación de la filosofía

de Platón con la ayuda de la filosofía de Kant o de Hegel? Sin embargo, querer interpretar a Platón con la ayuda de algún tipo de platonismo es la segura perdición. Pues este proceder es como tratar de «explicar» la fresca hoja del árbol a partir del follaje que cae al suelo.

c) La pregunta por el «aquí» y el «allí». *Politeia,* X, 614 b 2, y la cuestionabilidad de esta referencia al mito.

Platón distingue entre ἐνθάδε y ἐκεῖ; decimos con cuidado: el aquí y el allí, y hacemos lo correcto en dejar de lado las nociones de «cielo», «infierno», «limbo» y «purgatorio». Pero esto de ninguna manera es suficiente, precisamente porque el «allí» de los griegos no sólo es diferente según la forma y el contenido, sino que también «es» en general de otro modo, a saber, como un modo de la experiencia griega del ser. Mientras no reflexionemos sobre esto de acuerdo con la esencia, también el ἐκεῖ, el «allí» de los griegos permanecerá clausurado para nosotros. Nos encontramos desamparados ante el así llamado mundo subterráneo, «Hades», y las sombras que se esencian «allí». Se quisiera disponer de alguna «psicología de fantasmas» y no se plantea primero la simple pregunta: ¿por qué hay sombras allí? ¿Está conectado lo oscuro del ser en el Hades con la esencia del ente experimentado por los griegos y su desocultamiento? Si asumimos ahora que no permanecemos limitados a lo particular y no preguntamos como historiógrafos de la religión, entonces ¿qué otras figuras residen en el «más allá» griego, en lugar de «ángeles» y «demonios»? Pero, si bien estamos preparados para conocer que en el más allá experimentado por los griegos no sólo es diferente el ente, sino, previo a esto, el ser mismo, y si bien sospechamos que la distinción griega entre el aquí y el allí se mantiene en otra experiencia del ser, no podemos escapar todavía de la más inquietante pregunta: ¿cómo puede un pensador del rango de Platón saber de algún modo algo sobre el «allí»?

Esta pregunta nuestra, aparentemente tan sensata, llega ahora, sin embargo, demasiado tarde. Pues Platón responde con un μῦθος a la pregunta por lo que rodea a aquellos que han completado el curso mortal aquí, es decir, a la pregunta por lo que permanece en el allí. Al final del diálogo sobre la πολιτεία, Pla-

tón pone en boca de Sócrates una leyenda. Se ha enigmatizado con frecuencia el por qué surgen a veces los «mitos» en los diálogos de Platón. La razón de ello reside en que el pensamiento de Platón se encuentra realmente preparado para abandonar el pensar inicial en favor de la más tarde así llamada «metafísica», pero precisamente este incipiente pensar metafísico ha conservado el recuerdo del pensar inicial. De ahí, por tanto, la leyenda.

En el diálogo con Glaucón, Sócrates cuenta el mito concluyente. Sócrates comienza el diálogo con las palabras (*Politeia,* X, 614 b 2): Ἀλλ' οὐ μέντοι σοι, ἦν δ' ἐγώ, Ἀλκίνου γε ἀπόλογον ἐρῶ, ἀλλ' ἀλκίμου μὲν ἀνδρός, Ἡρὸς τοῦ' Αρμενίου, τὸ γένος Παμφύλου[14].

El juego de palabras entre οὐ Ἀλκίνου γε ἀπόλογον y ἀλλ' ἀλκίμου μὲν ἀνδρός no puede ser reproducido en la traducción. El juego de palabras que introduce el μῦθος no tiene nada de jugarreta; debe mostrar la esencia del λόγος acerca de lo que es narrado, es decir, justamente la esencia del μῦθος. Este λόγος es llamado ἀπόλογος. Ἀπόλογος es empleado aquí en un sentido esencialmente ambiguo y, en realidad, en una construcción lingüística cada vez diferente. Ἀλκίνου ἀπόλογον y ἀλκίμου ἀνδρὸς ἀπόλογον, es decir, un ἀπόλογος «para» Alkinos y un ἀπόλογος dicho por un hombre valiente. Ἀπόλογος significa en el primer caso, de acuerdo con el significado fundamental de ἀπολέγειν, escoger, «seleccionar»; ἀπόλογος significa algo escogido para el placer de Alkinos. En el segundo caso, donde es mencionada propiamente, la misma palabra ἀπόλογος significa la «apología» en virtud de la cual el hombre valiente separa lo que dice de todo lo otro que es dicho, y lo conserva así en su propia verdad. Las palabras siguientes no abandonan lo que ellos dicen, no desaprovechan nada en el desenfreno del mero entretenimiento y de las habladurías sin compromiso. Las palabras siguientes son palabras protectoras que resisten la impertinencia de la explicación ordinaria y, tomadas estrictamente, sólo pueden ser dichas y escuchadas en su forma propiamente esencial. Esto establece ya decididamente que nuestra «referencia» al

---

[14] «Pero mientras tanto no quisiera contarte la historia escogida para el entretenimiento de Alcínoo (el rey de los feacios), sino un ἀπόλογον, una apología (defensa) de un hombre valiente, Er, hijo de Armenio, panfilio de nación.» *[N. del T.]*

μῦθος, como una mera referencia, es cuestionable por múltiples razones. De «Er», el hijo de Armenios, se dice: ὅς ποτε ἐν πολέμῳ τελευτήσας –él hubo una vez completado su vida en la batalla–. Cuando, diez días después, ellos recogieron los muertos, quienes estaban ya descompuestos, Er fue levantado como no-descompuesto y traído a casa, donde debía ser sepultado en el duodécimo día. Tendido sobre la pira funeraria, él retornó a la vida y, como aquel que ha retornado, relató lo que había visto «allí». Él dijo (614 b 9-c1):

> ἐπειδὴ οὗ ἐκβῆναι, τὴν ψυχὴν πορεύεσθαι μετὰ πολλῶν, καὶ ἀφικνεῖσθαι σφᾶς εἰς τόπον τινὰ δαιμόνιον;

su «alma», luego de haber sido elevada desde el aquí, marchó con muchos (otros) en un viaje, y llegaron después a algún –como decimos nosotros– lugar «demónico»; y allí había dos grietas (χάσματα-χάος, aberturas) en la tierra, próximas la una a la otra, y había también otras dos (aberturas) en el cielo opuestas la una a la otra. Δικασταί, apuntaban hacia el ajuste, pero se hallaban entre estos abismos abiertos en la tierra y en el cielo. A Er, el valiente guerrero, quienes señalan le dieron la tarea de hacerse ἄγγελον ἀνθρώποις γενέσθαι τῶν ἐκεῖ (614 d 2), un mensajero para los hombres sobre el «allí». Por eso era necesario para él ἀκούειν τε καὶ θεᾶσθαι πάντα τὰ ἐν τῷ τόπῳ (614 d 3) –oír tanto *como también ver todo en ese lugar, un lugar que es nombrado* δαιμόνιος.

d) ψυχή: el fundamento de una relación con el ente. El saber de los pensadores acerca de la daimonia. Referencia a Aristóteles y Hegel. Δαιμόνιον: la presencia de lo extraordinario en lo ordinario. Los δαίμονες, quienes señalan y muestran lo que es ordinario.

Es necesario aclarar aquí qué significa ψυχή y qué quiere decir δαιμόνιον. Ψυχή es el «alma» –ésa es la traducción correcta, así como cuando traducimos ἀλήθεια por «verdad» y ψεῦδος por «falsedad»–. Pero la palabra ψυχή no puede ser traducida. Aunque intentemos aclararla diciendo que significa la esencia de lo viviente, surge de inmediato la pregunta de cómo tendría

que pensarse la esencia de la vida en sentido griego. Ψυχή menciona el fundamento y el modo de la relación con el ente. Puede darse una relación de lo viviente con el ente, y, con ello, también una relación con él mismo: en este caso lo viviente debe tener la palabra λόγον ἔχον porque el ser sólo se revela en la palabra. También es posible que no exista la relación de lo viviente con el ente: el ζῷον, el ser viviente, no obstante vive, pero es entonces ζῷον ἄλογον, lo viviente sin la palabra, por ejemplo, un animal o una planta. El modo como lo viviente es puesto en relación con el ente y, con ello, también en relación consigo mismo, el ser-puesto comprendido de este modo en lo desoculto, la posición en el ser de lo viviente, es la esencia del «alma»; ésta ha alcanzado un τόπος τις δαιμόνιος.

Si reproducimos δαιμόνιον como «demónico», obviamente permanecemos cerrados a la palabra y aparentemente de ninguna manera la traducimos. En verdad, es precisamente una «traducción» cuando «transportamos» el δαιμόνιον griego a una representación indeterminada o medio-determinada de lo «demónico». «Demonios» son para nosotros «espíritus malignos» –en el pensamiento cristiano, «el demonio» y sus cohortes–. Lo demónico es entonces equivalente a la «acción diabólica», en el sentido de la creencia cristiana en el demonio, y su profesión en ella o, en el sentido correlativo de la moralidad ilustrada, donde lo diabólico es comprendido como «el mal», y éste es una violación de los principios del buen ciudadano. Tales concepciones de lo «demónico» nunca encontrarán la esencia y el alcance esencial del δαιμόνιον griego. Pero, tan pronto como intentemos aproximarnos al ámbito esencial de lo demónico experimentado por los griegos, tenemos que ejecutar una meditación, la cual, desde un punto de vista pedagógico, se nos sustraerá nuevamente del así llamado tema de la lección.

Aristóteles, discípulo de Platón, menciona en un pasaje (*Ética a Nicómaco*, - 7, 1141 b 7 ss.) la concepción fundamental que determina el punto de vista griego sobre la esencia de los pensadores: καὶ περιττὰ μὲν καὶ θαυμαστὰ καὶ χαλεπὰ καὶ δαιμόνια εἰδέναι αὐτοὺς φάσιν, ἄχρηστα δ', ὅτι οὐ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ ζητοῦσιν. «Se dice que ellos (los pensadores) saben, en realidad, lo que es excesivo y, de este modo, lo asombroso y, por lo tanto, la dificultad, y por eso en general lo "demónico", pero esto

también sería inútil, porque ellos no buscan, de acuerdo con la recta opinión popular, lo que es idóneo para el hombre».

Los griegos, a quienes debemos la esencia y el nombre de «filosofía» y de «filósofos», sabían ya correctamente que los pensadores no son «cercanos a la vida». Pero solamente los griegos concluyeron de su falta de cercanía a la vida que los pensadores son por eso los más necesarios, precisamente en vista de la miseria esencial del hombre. Los alemanes no tendrían que haber sido el pueblo de los pensadores, si sus pensadores no hubieran sabido lo mismo. Hegel dice en el prefacio a la primera edición de su *Lógica,* en 1812, «... *un pueblo civilizado sin metafísica»* es como un «templo decorado por lo demás copiosamente, sin lo más sagrado de todo lo sagrado»[15].

El texto citado de Aristóteles dice que los pensadores saben δαιμόνια, lo «demónico». Pero, ¿cómo debían tener los filósofos, estos inofensivos tipos extraños, que se ocupan con asuntos «abstractos», un saber de «lo demónico»? Δαιμόνια es empleada aquí como una palabra que abarca todo lo que es, desde el punto de vista de la ordinaria ocupación del hombre, «excesivo», «asombroso» y, al mismo tiempo, «difícil». Al contrario, lo que es corriente, lo que un hombre hace y lo que persigue, es por completo sin dificultad para él, porque puede encontrar siempre de nuevo, pasando de un ente al más próximo, un camino de escape de la dificultad y una explicación. Muchos, incluso, demasiados, persiguen sólo el ente corriente; para ellos, éste es real, aunque no precisamente «la realidad». Pero, al mencionar la «realidad», la muchedumbre atestigua que, además de lo que es corrientemente real, tiene algo más a la vista, que ella, por supuesto, no ve con claridad. La esencia de los πολλοί, los muchos, no consiste en su número y masa, sino en el modo como «los muchos» se comportan con el ente. Ellos nunca podrían ocuparse del ente, sin tener a la vista el ser. «Los muchos» ven entonces el ser y, sin embargo, no lo ven. Pero, puesto que siempre tienen a la vista el ser, aunque no en la mirada, y solamente tratan y calculan y organizan el ente, se orientan siempre por el ente y están aquí «en casa» y en su elemento. En los límites del ente, de lo real, de los «hechos», tantas veces evocados, todo es normal y ordinario.

---

[15] Hegel, WW (*Verein von Freunden*) t. 3, p. 4.

Al contrario, allí donde el ser se presenta a la mirada, lo extraordinario que se anuncia a sí mismo, lo excesivo que va «más allá» de lo ordinario, no es aclarado por explicaciones sobre la base del ente. Esto es lo extra-ordinario, comprendido literalmente y no por lo demás en sentido usual, de acuerdo con el cual menciona más bien lo inmenso y lo que nunca ha sido aún. Pues lo extra-ordinario, comprendido correctamente, no es ni lo inmenso ni lo diminuto, por cuanto no puede ser medido en absoluto con la medida del así llamado «patrón». Lo extra-ordinario tampoco es nunca lo que ha estado presente, sino lo que se esencia siempre ya y anticipadamente a todas las «inmensidades». Lo extra-ordinario, como el ser que brilla en todo lo ordinario, es decir, en el ente, y lo que en su brillar roza con frecuencia el ente como la sombra de una nube que pasa silenciosa, no tiene nada en común con lo monstruoso o lo alarmante. Lo extra-ordinario es lo simple, lo in-aparente, lo inasible para las tenazas de la voluntad, lo que se sustrae a sí mismo de todos los artificios del cálculo, porque sobrepasa toda planificación[16]. El emerger y el ocultarse que esencia en todo ente emergente, es decir, el ser mismo, tiene que ser, por tanto, asombroso para la experiencia común en el trato cotidiano con el ente, si divisa expresamente de alguna manera el ser que tiene siempre a la vista. Lo asombroso es para los griegos lo simple, lo in-aparente, el ser mismo. Esto asombroso, lo que se muestra en el asombro, es lo extra-ordinario, lo que pertenece tan inmediatamente a lo ordinario, que nunca puede ser explicado sobre la base de lo ordinario.

Quizá, después de esta exposición, podamos traducir τὸ δαιμόνιον, «lo demónico», por «lo extra-ordinario». Seguramente podemos hacerlo así, con tal que pensemos lo extra-ordinario, lo no-ordinario y lo que no puede ser explicado a partir de lo ordinario, como el *resultado* del δαιμόνιον y constatemos de esta manera que el δαιμόνιον no es lo demónico porque es lo extraordinario, sino que es lo extra-ordinario precisamente porque posee la esencia del δαιμόνιον. Éste no es idéntico en esencia con lo extraordinario en el sentido justamente delimitado y, además, lo extra-ordinario no es el *fundamento* esencial del δαιμόνιον. ¿Qué es entonces el δαιμόνιον mismo?

[16] Cfr. *Conceptos Fundamentales* (*Grundbegriffe*). Edición completa, t. 51.

Podemos llamar δαιμόνιον lo extra-ordinario, porque y en tanto circunda por todas partes lo ordinario, y se presenta por todas partes en todo lo ordinario, sin ser, empero, lo ordinario. Lo extra-ordinario comprendido de esta forma no es, con respecto a lo ordinario, la excepción, sino lo «más natural», en el sentido de la «naturaleza», es decir, de la φύσις, como fue pensada por los griegos. Lo extraordinario es aquello a partir de lo cual emerge todo lo ordinario, aquello de lo cual depende todo lo ordinario, sin que sea vislumbrado alguna vez por la mayoría en qué recae todo lo ordinario. Tò δαιμόνιον es la esencia y el fundamento esencial de lo extra-ordinario. Es lo que se presenta a sí mismo en lo ordinario y lo esencia dentro de sí. Presentarse a sí mismo en el sentido de lo que señala y de lo que muestra es en griego δαίω (δαίοντες - δαίμονες).

Éstos no son «demonios» concebidos como espíritus malignos que revolotean alrededor, sino que determinan de manera anticipada lo ordinario, sin proceder nunca de lo ordinario mismo. Ellos señalan lo ordinario y lo muestran. Tò δαιμόνιον es lo que se muestra a sí mismo en su señalamiento de lo ordinario, y es de cierto modo, por tanto, lo que se esencia por todas partes como lo ordinario, aunque nunca es, empero, meramente ordinario. Para aquellos que llegaron más tarde y para nosotros, a quienes es negada la inicial experiencia griega del ser, lo extraordinario tiene que ser la excepción, en principio explicable, de lo ordinario; ponemos lo extraordinario junto a lo ordinario, pero solamente como lo no-ordinario. Para nosotros es difícil alcanzar la experiencia fundamental griega, por la cual lo ordinario mismo, y sólo en tanto es lo ordinario, es lo extraordinario. Lo extraordinario aparece «solamente» en la forma de lo ordinario, porque lo extra-ordinario hace alusión a lo ordinario y es lo que señala en lo ordinario, y de cierta manera, del mismo carácter que lo ordinario mismo.

Sólo con dificultad encontramos esta esencia simple del δαιμόνιον, porque no experimentamos la esencia de la ἀλήθεια. Pues los δαίμονες, los que se muestran, los que señalan, son lo que son, y son de tal modo que son *sólo* en el dominio esencial de la desocultación y del ser mismo que se desoculta. Noche y día toman su esencia de lo que se oculta y se desoculta a sí mismo y se despeja a sí mismo. Pero la luz no es sólo lo que es visible y lo divisable, sino primero –como lo emergente– es

lo que examina todo lo que llega a la luz y se aloja y se halla en ella, es decir, todo lo ordinario, y, en realidad, de tal modo que aparece precisamente en lo ordinario mismo y solamente en él y a partir de él.

e) El mirar (θεάω) que ofrece la vista del ser. La mirada aparente (vista) del ser (εἶδος). El dios griego (δαίμων) que se presenta a sí mismo en la mirada del desocultamiento. Lo que mira dentro de lo ordinario: lo extra-ordinario. El aparecer de lo extraordinario en la mirada del hombre.

«Mirar» es en griego θεάω. Sorprendentemente (¿o podríamos decir maravillosamente?), sólo es conocida la forma medial θεάομαι, traducida como «contemplar» o «presenciar»; por eso se habla de θέατρον, el lugar del espectáculo, el «teatro». Θεάομαι significa, empero, pensado de manera griega: proveerse a sí mismo con la mirada, esto es, θέα, en el sentido de la vista, en la cual algo se ofrece y se presenta a sí mismo. Θεάω, mirar, no significa, por tanto, de manera alguna ver en el sentido del «considerar» representativo y del examinar en virtud del cual el hombre se dirige al ente como «objeto» y lo comprende. Θεάω es más bien el mirar en el cual quien mira se muestra a sí mismo, aparece y «es ahí». Θεάω es el modo fundamental en el cual quien mira se presenta (δαίω) a sí mismo a la vista de su esencia, es decir, emerge, como desoculto, en lo desoculto. El mirar, también el mirar del hombre, no es, experimentado originalmente, la comprensión de algo, sino el mostrarse con respecto al cual se hace posible primero una mirada comprensiva de algo. Si el hombre experimenta el mirar sólo en términos de sí mismo, y comprende el mirar incluso «por sí mismo» como yo y sujeto, entonces el mirar es una actividad «subjetiva» dirigida a objetos. Pero si el hombre no experimenta su propio mirar, es decir, la mirada humana, en la «reflexión» sobre sí mismo, como alguien que se representa a sí mismo en la mirada; si en lugar de ello el hombre experimenta la mirada, en el dejar salir al encuentro irreflexivo, como la mirada en él de alguien que le ha salido al encuentro, entonces la mirada del hombre que sale al encuentro se muestra a sí misma como aquello en lo cual él mismo espera al otro como en contra, es decir, aparece y es. El mirar que espera al otro y la mira-

da experimentada de esta forma desocultan al hombre mismo que sale al encuentro en su fundamento esencial.

Nosotros, modernos o, dicho más ampliamente, toda la humanidad post-griega, nos hemos desviado tanto desde hace tiempo que comprendemos el mirar exclusivamente como el dirigirse representativo del hombre al ente. Pero, de este modo, el mirar nunca llega a la vista; en su lugar sólo es comprendido como una «actividad» que se realiza a sí misma, a saber, como un acto del re-presentar. Re-presentar significa aquí presentar-se-a-sí-mismo, traer-ante-sí y señorear, atacar las cosas. Los griegos experimentan el mirar primero y propiamente como el modo en que el hombre *emerge y llega a la presencia,* con el otro ente, pero como hombre *en su esencia.* Pensando como modernos y, por tanto, insuficientemente, pero para nosotros seguramente más comprensiblemente, podemos decir, en suma: la mirada, ϑέα, no es el mirar como actividad y acto del «sujeto», sino la vista como emerger del «objeto» y de su salir a nuestro encuentro. El mirar es el mostrarse y, en realidad, el mostrarse en el cual se ha reunido la esencia del hombre que ha salido al encuentro, y en el cual el hombre que sale al encuentro «emerge», en el doble sentido de que su esencia es recogida en la mirada, como la suma de su existencia, y de que este recoger y el todo simple de su esencia se abre a la mirada –se abre a propósito, con el fin de dejar llegar a la presencia en lo desoculto al mismo tiempo el ocultarse y el abismo de esta esencia.

(El mirar, ϑεᾶον, es: proveer la mirada, a saber, la mirada del ser del ente, que es el mirar en sí mismo. Mediante dicho mirar, el hombre es distinguido, y él puede ser distinguido solamente porque la mirada que muestra el ser mismo no es nada humano, sino que pertenece a la esencia del ser mismo como perteneciente al aparecer en lo desoculto.)

Consecuentemente, sólo si pensamos ya, o al menos intentamos experimentar el hecho de que la «esencia» y el ser tienen para los griegos el rasgo fundamental del desocultarse, sólo si pensamos la ἀλήϑεια, estaremos en condiciones de pensar el ϑεάω, la mirada, como el modo fundamental del aparecer y de la esencia, que se presentan a sí mismos en lo ordinario. Sólo si experimentamos estos simples estados esenciales, comprenderemos que de otra manera es completamente incomprensible que aún al final del mundo griego, a saber, con Platón, el ser fuera

pensado en términos de la «mirada» y la «apariencia», en la cual algo se ofrece a sí mismo, en términos del «aspecto» que «cobra» en un momento «una cosa» o, en general, que toma un ente. Los «aspectos» que toman las cosas, su «mirada aparente», apuntan en griego a εἶδος o ἰδέα. El ser –ἰδέα– es lo que se muestra en todo ente y lo que mira a través de él, razón por la cual el ente en general puede ser aprehendido precisamente como un ente por medio de los hombres. Lo que inspecciona todo lo que es ordinario, lo extra-ordinario como lo que se muestra de antemano a sí mismo, es lo que mira originalmente en el sentido preeminente: τὸ θεᾶον, es decir, τὸ θεῖον. Traducimos «correctamente», aunque sin pensar de manera griega, «lo divino». Οἱ θεοί, los así llamados dioses, aquellos que inspeccionan lo ordinario y examinan por todas partes lo ordinario, son los οἱ δαίμονες, quienes indican y dan señales.

Porque el dios es, como dios, quien mira y quien mira como aquel que se esencia, θεάων; el dios es el δαίων - δαίμων que se presenta a sí mismo en la mirada como desocultamiento. Quien se presenta a sí mismo en la mirada es un dios, porque tiene el fundamento de lo extra-ordinario, el ser mismo, posee la esencia del aparecer que se desoculta a sí mismo. Pero lo extraordinario aparece en lo ordinario y como éste. Aquel que mira aparece a la vista y en la mirada de lo ordinario, del ente. El hombre es aquel que llega dentro de lo ordinario a la presencia por medio de su propia mirada. Por eso, la vista del dios tiene que reunirse dentro de lo ordinario, en el ámbito de la esencia de este mirar humano, en el cual debe erigirse su figura. El hombre mismo es aquel ente que tiene su distinción particular de ser dispuesto por el ser mismo, de tal modo que en el mostrarse del hombre, en su mirar y en su vista, aparece lo extraordinario mismo, el dios.

Repetición

2) Lo no-demónico de los δαίμονες. El emerger desocultador del ser: el despejar-se. Mirar (percibir), el modo inicial del emerger en la luz. La posición intermedia del animal (Nietzsche, Spengler). El hombre: el mirado. Θέα y θεά: la misma palabra. Referencia a Heráclito, fragmento 48.

Explicaciones insuficientes de la esencia de los dioses griegos. La mirada como lo decisivo para la aparición de lo extraordinario en lo ordinario. Lo extra-ordinario como lo que se muestra a sí mismo en lo ordinario y su relación fundada en el ser con la esencia de los dioses.

El «mito» que concluye el «diálogo» de Platón sobre la esencia de la πόλις y que, al mismo tiempo, en otro sentido, abre primero el diálogo, concluye él mismo con un relato de la esencia de λήθη, la contra-esencia de ἀλήθεια. Este relato es la historia del guerrero «Er». Una vez completada en batalla su vida «aquí», él comenzó «allí», con muchos otros, el viaje que tenía que ser experimentado, antes de que la esencia del hombre, luego de una nueva decisión, comenzara una vez más un nuevo viaje «allí». Al guerrero le es encomendada la tarea de examinar la ruta «allí» y los lugares recorridos a través de ella, y, como un mensajero (ἄγγελος), llevar un anuncio a los hombres «aquí».

La esencia de los lugares, su copertenencia y su secuencia en el «allí», es decir, la completa localidad del «allí», es un τόπος δαιμόνιος. Puesto que ahora, como se mostrará, λήθη es el lugar más extremo y el último en esta localidad «demónica», tenemos que llegar a una clara comprensión de lo que significa aquí y en general δαιμόνιον, pensado de manera griega, con el fin de comprender el carácter locativo, que lo determina todo, de la λήθη. Las representaciones corrientes, confusas y volátiles de lo «demónico» no ayudan en nada para el esclarecimiento de la esencia del δαιμόνιον. Por otro lado, lo dicho aquí debe permanecer dentro de los límites de una mera indicación. Por ello, tampoco se logrará mantener alejadas todas las incomprensiones.

Por un camino de preparación, observamos que lo extra-ordinario brilla por todas partes en el ámbito familiar del ente tratable y conocido por nosotros, que llamamos ordinario. Comprendemos con ello «lo extra-ordinario» de manera completamente «literal». Dejamos completamente de lado en esta palabra las representaciones de lo colosal, imponente, exagerado y sobrenatural. Por supuesto, lo extra-ordinario puede también refugiarse, en su inesencia, detrás de tales figuras. Pero él mismo en su esencia es lo discreto, lo simple, lo in-aparente, que brilla, empero, en todo ente. Si concebimos lo extra-ordinario como lo simple que brilla en lo ordinario, y que no procede de lo ordinario, pero que,

no obstante, aparece en todo lo ordinario, brillando a través y alrededor de ello, entonces es claro que la palabra «extra-ordinario» en general, empleada aquí, no tiene nada en común con su significado corriente para nosotros, de acuerdo con el cual pensamos siempre algo «impresionable» y «afectivo». En el presente contexto, lo extraordinario que tiene que ser pensado no tiene la huella de los otros significados de esta palabra.

Lo que llamamos lo «extra-ordinario», lo consideramos, empero, con base en lo ordinario. Lo que es lo así llamado extra-ordinario *en sí*, y lo que permite primero el carácter de lo extra-ordinario como su consecuencia esencial, reposa en el brillar dentro del ente, en la presentación de sí mismo, en griego: δαίω.

Lo que brilla en el ente, aunque nunca puede ser explicado ni construido a partir del ente, es el ser mismo. El ser que brilla en el ente es τὸ δαῖον - δαῖμον. Los que descienden desde el ser al ente y, por tanto, los que señalan el ente, son los δαίοντες - δαίμονες. Los «demonios», comprendidos de este modo, son completamente «no-demónicos», es decir, considerados en términos de nuestra volátil representación de lo «demónico». Pero estos δαίμονες no-demónicos son otra cosa que algo «inofensivo» e «incidental». Ellos no son adiciones casuales del ente, que el hombre pueda omitir sin perder su propia esencia y que podría dejar de lado y considerar solamente de acuerdo con sus gustos y necesidades. A consecuencia de esta discreta irreversibilidad, *los δαίμονες son más «demónicos» que lo que puedan ser* siempre todos los demás «demonios» en el sentido usual. Los δαίμονες son más esenciales que cualquier ente. Ellos no sólo disponen los «demonios demónicos» en la disposición de lo espantoso y de lo temible, sino que determinan toda disposición afectiva esencial, desde el respeto y la alegría hasta la tristeza y el terror. Aquí, por supuesto, estas «disposiciones afectivas» no tienen que ser interpretadas como «estados anímicos» en el sentido subjetivo moderno, sino que tienen que ser pensadas, más inicialmente, como las afinidades en las cuales la voz silenciosa de la palabra templa la esencia del hombre en su relación con el ser.

Nosotros, quienes hemos llegado tarde, sólo podemos experimentar, empero, la esencia de los δαίμονες como lo que brilla en lo ordinario y se presenta a sí mismo en el ente y señala en general, de este modo, el ente en el ser, a condición de que logremos al menos una incipiente relación con la esencia de la

ἀλήθεια para reconocer, de este modo, que, para los griegos, el desocultamiento y la emergencia prevalecen en toda esencia del ser inicialmente emergente. En tanto el ser se esencia a partir de la ἀλήθεια, le pertenece el emerger que se desoculta a sí mismo. Lo llamamos el despejarse y el despejamiento (cfr. *Ser y Tiempo*). Este nombrar se origina, indudablemente, en un experimentar inicial del pensar, para el cual la ἀλήθεια tiene que ser pensada de acuerdo con su «verdad», percibida propiamente. Estos otros nombres, los cuales llegan aquí de improviso al habla, no consisten de ninguna manera en una mera sustitución de diferentes designaciones para algo que permanece pensado de la misma manera. Lo despejado se muestra originalmente en la transparencia de lo diáfano, es decir, como la claridad y la luz. Sólo en tanto la ἀλήθεια se esencia, trae el despejamiento en lo desoculto. Porque el despejamiento acaece-propicia en la esencia desoculta de ἀλήθεια, experimentamos el emerger y la presencia, esto es, el ser, «a la luz» de la claridad y del «despejamiento». Lo luminoso que se desoculta a sí mismo se muestra como el brillar (el sol brilla). Lo que brilla es lo que se muestra a sí mismo a la mirada. Lo que aparece a la mirada es la vista que el hombre solicita y que se dirige a él, la mirada. El mirar que el hombre realiza con respecto a la mirada que aparece, es ya una respuesta a la mirada originaria, la cual eleva primero el mirar humano a su esencia. De este modo, como una consecuencia del actuar de la ἀλήθεια, y solamente por ello, el mirar es la forma esencial del emerger en la luz y del llegar a la luz, es decir, del brillar en lo desoculto. Evidentemente, tenemos que comprender aquí la mirada de una manera originalmente griega, en la cual un hombre nos sale al encuentro en tanto nos mira y, en la mirada, se congrega a sí mismo en este emerger que se abre y, en ello, sin echarse atrás un ápice, presenta su esencia y la deja «emerger».

Este mirar, el cual hace posible primero lo presente, es por eso más originario que la presencia de las cosas, porque el mirar que se desoculta a sí mismo, de acuerdo con la esencia completa de la desocultación, alberga y oculta en sí al mismo tiempo lo desoculto. Al contrario, la cosa misma, carente de mirada, aparece solamente de tal manera que se halla en lo desoculto, pero en sí misma no tiene nada que desocultar y, consecuentemente, tampoco nada que ocultar.

El animal tiene aquí una peculiar posición intermedia. Se dice que los animales «nos miran». Pero los animales no miran. El «acechar» o el «estar a la espera», o el «esparramar los ojos» y el «mirar fijamente» del animal, nunca es un desocultarse del ser y, en su así llamado mirar, el animal nunca produce un emerger de sí mismo en un ente desoculto para él. Somos siempre nosotros quienes primero tomamos dicho «mirar» en lo desoculto, y quienes, desde nosotros mismos, interpretamos el modo como los animales nos «miran» como una mirada. Por otro lado, allí donde el hombre sólo experimenta el ser y lo desoculto de manera aproximada, la «mirada» del animal puede concentrar en sí un poder especial de encuentro. El mirar, en el sentido originario de lo emergente que se presenta a sí mismo, es decir, determinado por la ἀλήθεια, es en griego θεάω. Al contrario, el mirar en el sentido del concebir, el cual es comprendido a partir de lo concebible, proporciona la mirada que sale al encuentro en sí y la acepta –esta mirada concebible es expresada por medio de la forma media de θεάω en la palabra θεάομαι, dejar que la mirada que sale al encuentro llegue a sí misma, es decir, contemplar–. Los griegos conocían también el mirar concebible, justamente así como, a la inversa, nosotros conocemos también, junto con dicho mirar concebible como el acto de un representar subjetivo, la mirada del salir al encuentro. Pero nuestra pregunta no es si ambas formas esenciales del mirar, el que sale al encuentro y el concebible, son conocidas o no, sino que se trata de la pregunta acerca de qué mirada, la del emerger en la presencia o la del concebir, tiene la prioridad esencial en la interpretación del aparecer, y sobre qué base es determinado este rango. De acuerdo con la prioridad de la subjetividad en la humanidad moderna, el mirar es decisivo aquí como acto del sujeto. En tanto, según Nietzsche, el hombre es el animal identificado como el superhombre, el animal que tiene su esencia en la voluntad de poder, la mirada del sujeto es la mirada de la esencia que procede por cálculo, es decir, la esencia que conquista, engaña y ataca. La mirada del sujeto moderno es, como lo ha dicho Spengler, seguidor de Nietzsche, la mirada del animal depredador: el acechar.

Los griegos conocían también el mirar como acción del hombre. Pero el rasgo fundamental de este mirar concebible no es el acechar, en el cual el ente es de cierta manera cercado y se

hace de este modo primero objeto antagónico de conquista. Para los griegos, el mirar es el «percibir» *[vernehmem]* el ente con base en un consentimiento *[Einvernehmen]* inicial dado al ser, razón por la cual los griegos tampoco conocen el concepto de objeto y nunca pueden pensar el ser como objetividad. Pero los griegos experimentan el mirar concebible como percepción, porque este mirar es determinado en general originalmente por la mirada que sale al encuentro. En el dominio esencial de la ἀλήθεια esta mirada tiene la prioridad. En el ámbito de esta mirada inicial el hombre «sólo» es lo mirado; sin embargo, este «sólo» es tan esencial, que el hombre, precisamente como lo mirado, es recibido y tomado primero en la relación del ser con él mismo y es conducido así a la percepción. Lo que mira es lo que mira en el desocultamiento: τὸ θεᾶον es τὸ θεῖον. Traducimos esto correctamente, pero sin pensamiento y pretenciosamente, aunque de manera vacua, por lo «divino». Θεάοντες son aquellos que miran en lo desoculto. Θέα, la mirada, como la esencia de la existencia emergente, y θεά, la diosa, son una y la misma «palabra», si consideramos que los griegos no han utilizado ningún acento en su escritura, y si sabemos, sobre todo, que los griegos hicieron patente su originaria atención por la esencial homofonía de las palabras y, en consecuencia, por la ambigüedad oculta de su expresión. A este respecto véase, por ejemplo, Heráclito, fragmento 48:

τῶι οὖν τόξωι ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος.

El nombre propio para arco es βιός –el arco significa y «es» en el ser ahí griego (la) «vida» (no como curso «biológico» de la vida, sino como curso de la vida determinado por el destino); pero lo que él produce es la «muerte»–. βίος es ambiguo. Desde el arco allí emerge y levanta el vuelo y el curso de la flecha. Pero el «arco», que deja levantar, deja al mismo tiempo echar abajo. Ὄνομα es el nombre, la palabra que expresa, no sólo el mero ruido y sonido. La palabra βιος es en sí misma ambigua y expresa en tal ambigüedad precisamente la esencia de la vida que trae la muerte. Los griegos escuchan θέα - θεά así como escuchan βίος - βιός. Θεοί, los así llamados «dioses», como los que miran en lo desoculto y dan una señal, son θεάοντες, son por esencia δαίοντες - δαίμονες, los extra-ordinarios, quienes se

presentan en lo ordinario. Ambas palabras, θεάοντες y δαίοντες, expresan lo mismo, pensadas esencialmente. Sin embargo, los nombres θεοί y δαίμονες no significan en su sentido usual («dioses y demonios») lo inicial, que ellos expresan. Con frecuencia, lo que una palabra expresa es distorsionado y suprimido por sus «significados».

Quienes brillan en lo ordinario aparecen en lo ordinario como algo ordinario. Los que miran están presentes como quienes miran en lo ordinario, esto es, como hombres en la figura de hombres. En lo que es ordinario, el hombre aparece como quien está presente por el modo de la mirada. El animal también aparece así de cierta manera, razón por la cual al comienzo la divinidad tiene también la figura de animal. Pero precisamente esta circunstancia atestigua que ni el «animal» como tal, ni el «hombre» como tal, sino la mirada de ambos, es lo decisivo para el aparecer de lo extra-ordinario. Por tanto, los dioses aparecen en la figura del hombre, no porque ellos sean pensados como «humanos» y sean antropomorfizados, sino precisamente porque los griegos experimentan el hombre como el ente cuyo ser es determinado mediante una relación del ser mismo que se desoculta con lo que, sobre la base de esta relación, llamamos «hombre». Por eso, la mirada del dios, que procede del ser, puede emerger «en» el hombre y puede mirar fuera desde la figura del «hombre» como recogido en la mirada. Por eso, los hombres también son divinizados con frecuencia y pensados de acuerdo con una figura divina, puesto que dioses y hombres reciben su respectiva esencia separada a partir del ser mismo, es decir, de la ἀλήθεια.

Las informaciones «antropomórfica» y «teomórfica» de la «explicación» moderna de los dioses griegos son erróneas en todos los casos. Esta «explicación», que los dioses griegos son desdivinizados de acuerdo con la medida del hombre, y que los hombres son divinizados de manera deshumana, es *esencialmente* errónea, porque ella se relaciona con un modo de cuestionar que yerra ya en el planteamiento de la pregunta y tiene que incurrir también en el error, dado que el dominio esencial de ἀλήθεια, el único que lo aclara todo, no es conocido ni experimentado. No es en el actuar de los dioses individuales donde la esencia de los dioses griegos tiene lo asombroso y lo «demónico» en el verdadero sentido, sino que está fundado en su procedencia esencial.

En realidad, puede ser obvio que los dioses griegos, quienes no son más, permanezcan experimentables a partir del ser, tal como es pensado por los griegos. Sin embargo, no pensamos el ser que tiene que ser nombrado aquí y no reflexionamos de antemano sobre él, sino que en lugar de ello, en nuestra usual prisa, según nuestro placer o capricho, o muy irreflexivamente, suponemos alguna idea del ser que no es experimentada de una manera decisiva, y no es correspondientemente aclarada. De este modo, se impone por sí mismo siempre de nuevo la más cómoda información de que estas divinidades tendrían que ser explicadas como un «producto» del hombre o, más específicamente, del hombre religioso. Como si este hombre, incluso sólo por un instante, tuviera que poder ser hombre sin la relación de esas divinidades con su propia esencia, es decir, sin el reposar de esta relación en el ser mismo.

f) La diferencia entre los dioses griegos y el Dios cristiano. El nombramiento del ser en su mirar-adentro por medio de la palabra y del mito como el modo de la relación con el ser que aparece. El hombre: el Dios-hablante. «Decadencia» de culturas (Nietzsche, Spengler). El rasgo fundamental del olvido del ser: a-teísmo.

Los griegos no formaron los dioses según la figura del hombre, ni divinizaron el hombre. La esencia de los dioses griegos no puede ser explicada como un «antropomorfismo», así como tampoco la esencia del hombre griego puede ser pensada como «teomorfismo». Los griegos no humanizaron los dioses ni divinizaron los hombres; muy al contrario, ellos experimentaron los dioses y los hombres en su esencia diferente, y en su relación recíproca, sobre la base de la esencia del ser en el sentido del emerger que se desoculta, es decir, en el sentido de mirar y de señalar. Sólo por eso los griegos tuvieron un claro saber de la esencia de los «semidioses», ἡμίθεοι, quienes se esencian en el entre, entre los dioses y los hombres.

La concepción «antropomórfica» de los dioses griegos y la concepción «teomórfica» de los hombres griegos, las cuales han humanizado o antropomorfizado el dios, o los han divinizado en dioses, son igualmente respuestas sin fundamento a pregun-

tas deficientes. Preguntar si los griegos antropomorfizaron las «personas divinas» o divinizaron personalidades humanas en personas divinas, es indagar por «personas» o «personalidades», sin haber determinado antes, aunque sólo provisionalmente, la esencia del hombre y la esencia de las divinidades experimentadas por los griegos, y sin pensar tampoco lo que de hecho es primero, a saber, que para los griegos hay tan poco «sujetos» como «personas» y «personalidades». ¿Cómo podría constituirse en general lo más exiguo, sea acerca de una «antropo-morfía», sea acerca de una «teo-morfía», sin el fundamento de la esencia de la μορφή experimentada por los griegos y de la esencia de «formar», «llegar a ser» y «ser»? ¿Y cómo podría lograrse esto sin que sea conocida antes de todo, cada vez más de cerca, la esencia de la ἀλήθεια?

La esencia fundamental de las divinidades griegas, a diferencia de todas las otras, incluso del dios cristiano, consiste en que los dioses griegos proceden de la «esencia» y del ser «que se esencia», razón por la cual también el conflicto entre los dioses «nuevos», es decir, los olímpicos, y los «antiguos», es la disputa que ocurre en la esencia del ser, la que determina la irrupción del ser mismo en la emergencia de su esencia. Esta conexión esencial es la razón por la cual los dioses griegos, de igual manera que los hombres, son impotentes frente al destino y contra éste. Μοῖρα se esencia sobre los dioses y los hombres, mientras que para el pensamiento cristiano, por ejemplo, todo destino es una obra de la divina «providencia» del creador y redentor, quien, como creador, también domina y calcula todo ente como lo creado. Y así Leibniz puede decir todavía: *cum Deus calculat, fit mundus* —«porque y mientras Dios calcula, se origina el mundo»—. Los dioses de los griegos no son «personalidades» o «personas» que dominan el ser; ellos son el ser mismo que mira en el ente. Pero, puesto que es siempre y en todas partes superior infinitamente al ente y se distingue del ente, por eso allí donde la esencia del ser ha llegado inicialmente a lo desoculto, como es el caso de los griegos, los dioses son más «predominantes» o, dicho de una manera cristiana y moderna, más «inmateriales» y más «espirituales», a pesar de sus «cualidades humanas». Precisamente porque los «dioses» son δαίμονες - θεάοντες y coaparecen en el aparecer de lo familiar y ordinario, lo extra-ordinario en ellos es tan puro en la medida y en la moderación, que en

su aparecer αἰδώς y χάρις –sobrecogimiento y favor del ser– brillan de antemano en todas partes, señalan mientras brillan y armonizan mientras señalan. Aunque pensamos la esencia de los dioses griegos más inicialmente si los llamamos los que armonizan, podríamos indudablemente nombrarlos de este modo, porque sobrecogimiento y favor y esplendor de la moderación pertenecen al ser, y éstos son experimentados poéticamente en αἰδώς y χάρις y de manera pensante en θαυμαστόν y δαιμόνιον. De este lucir que armoniza y señala procede el esplendor del θεῖον, el brillar. Precisamente este esplendor aseguró para los griegos al mismo tiempo una experiencia de la oscuridad y del vacío y de la hendedura. Mientras la palabra vulgar-germánica «*Got*» significa, de acuerdo con su raíz indo-europea, una esencia que el hombre invoca y es, por tanto, lo invocado, los nombres griegos expresan, para lo que llamamos «Dios» *[Gott]*, algo esencialmente diferente: θεός - θεάων y δαίμων - δαίων significan la mirada que emerge de sí misma y el ser que interviene en el ente. Aquí Dios y los dioses, ya por el nombre, no son vistos desde el punto de vista del hombre, como invocados por éste. Y cuando los dioses son de hecho invocados, por ejemplo, en las antiguas prestaciones de juramento, ellos son llamados allí συνίστορες, aquellos que «ven» y han visto y que, como tales, tienen el ente en el desocultamiento y pueden, por lo tanto, señalarlo. Pero los συνίστορες no son «testigos», puesto que el «testigo», en tanto no lo comprendemos originalmente como traer a (la mirada), se funda ya en el haber-visto del que ve. Los dioses son, como θεάοντες, necesariamente ἵστορες. Ἱστορία significa «traer a la vista» (de la raíz *fid, videre, visio*), poner a la luz, en la luminosidad. Por eso, el ἱστορεῖν reclama, propiamente y primero, el rayo de luz. Véase Esquilo, *Agamenón,* 676, donde es dicho de Menelao: εἰ γοῦν τις ἀκτὶς ἡλίου νιν ἱστορεῖ –si todavía algún rayo de sol lo ha divisado, es decir, lo deja ser visible y lo pone a la luz.

Pero ahora el nombre y la designación de la divinidad (θεῖον), como de quien mira y brilla dentro (θεᾶον), no son una mera expresión sonora. El nombre es, como la primera palabra, lo que deja aparecer lo que es designado en su presencia inicial. La esencia del hombre, experimentada por los griegos, es determinada a partir de su relación con el ser emergente, de tal modo que el hombre es quien tiene la palabra. Y la palabra

es, según su esencia, lo que deja aparecer el ser al nombrarlo. El hombre es el ζῷον λόγον ἔχον, el ente que emerge en el nombramiento y el decir y que en el decir mantiene su esencia. La palabra como nombramiento del ser, el μῦθος, nombra el ser en su mirada-dentro inicial y en el brillar –nombra τὸ θεῖον, es decir, los dioses–. Puesto que τὸ θεῖον y τὸ δαιμόνιον (lo divino) son lo extra-ordinario que mira dentro del desocultamiento y se presentan en lo ordinario, por eso μῦθος es el único modo apropiado de la relación con el ser que aparece, dado que la esencia de μῦθος es determinada, de manera tan esencial como el θεῖον y el δαιμόνιον, sobre la base de la desocultación. Por eso lo divino, como lo que aparece y lo que es percibido en su aparecer, es lo que tiene que ser dicho, y es lo dicho en la leyenda. Y es por eso que lo divino es lo «mítico». Y es por eso que la leyenda de los dioses es «mito». Y es por eso que el hombre experimentado por los griegos, y solamente él, es en su esencia, y de acuerdo con la esencia de la ἀλήθεια, el dios-diciente. La razón de ello sólo se puede comprender y pensar con base en la esencia de la ἀλήθεια, en tanto ésta rige previamente la esencia del ser mismo, la esencia de la divinidad y la esencia de la humanidad, y la esencia de la relación del ser con el hombre y de éste con el ente.

Pero, ¿y si precisamente esta esencia de la ἀλήθεια, y con ella la esencia del ser que se manifiesta inicialmente a sí misma, son distorsionadas por transformaciones, y si a causa de tal distorsión son por último víctimas de la ocultación en el sentido del olvido? ¿Y si la esencia del ser y la esencia de la verdad son olvidadas? ¿Y si el *olvido del ser*, de manera invisible y sin señal circunda erróneamente la historia de la humanidad histórica? ¿Si la divinidad inicial emerge de la esencia del ser, no debería ser el olvido del ser el fundamento del hecho de que el inicio de la verdad del ser se haya retraído en el ocultamiento desde entonces, y de que no pueda aparecer más ningún dios que emerja fuera del ser mismo?

El «a-teísmo», comprendido correctamente como la ausencia de los dioses, ha sido, desde la decadencia del mundo griego, el olvido del ser que ha predominado en la historia de Occidente como el rasgo fundamental de esta historia misma. El «a-teísmo», comprendido en el sentido de la historia esencial, no es de ninguna manera, como suele pensarse, un producto de librepensa-

dores que se han tornado desenfrenados. El «a-teísmo» no es el «punto de vista» de los «filósofos» en su postura soberbia. Es más, el «a-teísmo» no es el lamentable producto de las maquinaciones de «masones». Los «ateístas» de dicho tipo son ya ellos mismos el último sedimento de la ausencia de los dioses.

Pero, ¿cómo un aparecer de lo divino en general podría encontrar el ámbito de *su esencia, es decir, su desocultamiento, si* y mientras la esencia del ser es olvidada y, sobre la base de este olvido, el olvido desconocido del ser es elevado a principio de explicación de todo ente, como ocurre en toda metafísica?

Sólo cuando el ser y la esencia de la verdad lleguen al recuerdo a partir del olvido, el hombre occidental asegurará la más preliminar precondición para lo que es lo más preliminar de todo lo preliminar: esto es, la experiencia de la esencia del ser como el dominio en el cual puede ser preparada primero una decisión sobre los dioses o la ausencia de los dioses. Pero el ser mismo y su esencia no llegan al recuerdo mientras no experimentemos la historia de la esencia de la verdad como el rasgo fundamental de nuestra historia, mientras calculemos la historia sólo «historiográficamente». Porque es también un cálculo historiográfico cuando llegamos a conocer el mundo griego como algo pasado y establecemos que ha «declinado», una constatación hecha la mayoría de las veces en la forma «historiográfica» de decir que el helenismo contendría para nosotros «valores eternos». Como si la historia esencial pudiera ser algo que dejara ser «explotada» por valores. La obediencia ante los «valores eternos» de culturas pasadas es la forma fundamental en la cual los historiógrafos se despiden de la historia sin experimentarla en absoluto y destruyen todo sentido para la tradición y el diálogo.

Pero, si hablamos de pueblos que han «decaído» y del mundo griego en «decadencia», ¿qué sabemos entonces de la esencia del decadencia histórica? ¿Y si la decadencia del mundo griego fuera aquel acaecimiento-propicio, por el cual la esencia inicial del ser y de la verdad tuvieran que ser aseguradas en el retorno *a su propio ocultamiento, y se hiciera con ello primero futuro?* ¿Y si «decadencia» no tuviera que ser fin, sino inicio? Toda tragedia griega narra la decadencia. Cada una de estas decadencias es un inicio y una apertura de lo esencial. Cuando Spengler, completamente partidario de la metafísica de Nietzsche, tratándolo

por todas partes tosca y superficialmente, habla de la «decadencia de Occidente», no habla en absoluto de historia. Pues él ha devaluado de antemano la historia en un «proceso biológico» y ha hecho de la historia un invernadero de «culturas» que crecen y se marchitan como plantas. Spengler piensa la historia, si la piensa de alguna forma, sin historia. Él comprende la «decadencia» en el sentido del mero llegar a un fin, es decir, del perecer representado biológicamente. Los animales «decaen» en tanto perecen. La historia declina en tanto retrocede al ocultamiento de su inicio –es decir, no declina en el sentido de perecer, porque nunca *puede* «decaer» de esta manera–. Si, con el fin de aclarar el δαιμόνιον, indicamos la esencia de la divinidad griega, no tenemos en cuenta asuntos anticuados, o los objetos de la historiografía, sino la historia. Y ésta es el acaecimiento-propicio de la decisión esencial de la esencia de la verdad, cuyo acaecimiento-propicio es siempre lo venidero y nunca algo pasado. Sin embargo, en el olvido estamos sujetos al pasado del modo más horrendo.

g) Lo divino como lo que interviene en lo desoculto. El daimonion: la mirada en su recepción silenciosa dentro de su pertenencia al ser. El dominio desoculto de la palabra. La «correspondencia» de lo divino y lo legen-dario (τὸ θεῖον y ὁ μῦθος). El poner-en-obra (arte) del desocultamiento y su medio en palabra y mito. Εὐδαιμονία y δαιμόνιος τόπος.

Si abandonamos el olvido del ser, en tanto podemos hacer esto ahora, y en tanto podemos en general hacerlo, de cierto modo, «por nosotros mismos», y si pensamos la esencia inicial del ser, es decir, la ἀλήθεια, y si pensamos ésta de tal manera que pensamos su esencia aún más inicialmente, entonces experimentamos «lo demónico» en el sentido del δαιμόνιον de los griegos.

El δαιμόνιον es el rasgo esencial del θεῖον, el cual, como lo que mira, mira dentro de lo ordinario, es decir, aparece en éste. Este aparecer es en sí mismo δαῖον, lo divino que interviene en lo desoculto. Lo que interviene y aparece en lo desoculto, tiene, como modos fundamentales del aparecer, el mirar y el decir, con lo cual tenemos que observar que la esencia del decir no consiste en el sonido vocal, sino en la voz *[Stimme]* en el

sentido del armonizar *[Stimmenden]* sin sonido, de lo que señala y trae la esencia del hombre hacia sí misma; la trae, a saber, en su determinación *[Bestimmung]* destinal: en su modo de ser el «ahí», es decir, como el despejamiento extático del ser (véase *Ser y Tiempo,* §§ 28 ss.). La mirada en su recepción silenciosa dentro de la copertenencia auto-perceptiva-congregante del ser es el δαιμόνιον. Esta «pretensión» de lo divino, fundado en el ser mismo, es tomada por el hombre de la sentencia y la leyenda, porque sólo y primero en el habla acaece-propicia el desocultar de lo desoculto y el albergar del estar desoculto.

La vista en lo desoculto se esencia primero y sólo en la palabra desocultadora. La vista mira, y es el mostrarse apareciente que ella es, solamente en el dominio de la desocultación de la palabra y de la percepción decible. Sólo si reconocemos la relación originaria entre la esencia del ser y la palabra, seremos capaces de comprender por qué para los griegos, y solamente para ellos, a lo divino (τὸ ϑεῖον) debe «co-responder» lo legendario (ὁ μῦϑος). Este co-responder es indudablemente la esencia inicial de toda correspondencia (homología), la palabra «correspondencia» tomada esencial y literalmente. El discernimiento de esta correspondencia, en la cual una sentencia, una palabra, una leyenda, corresponde al ser, es decir, lo desoculta al decirlo como lo mismo en una comparación, nos coloca ahora en la posición de dar finalmente una respuesta a una pregunta planteada anteriormente.

En la primera dilucidación de la esencia del μῦϑος como la leyenda desocultadora, en la cual y por la cual el ser aparece, hemos afirmado que, de acuerdo con la dignidad esencial de la palabra, poetizar y pensar tuvieron el más alto rango histórico para los griegos. Esta indicación tenía que suscitar una objeción, con respecto a la cual las anteriores explicaciones de δαιμόνιον y de ϑεῖον han proporcionado un significado aún más importante. Para los griegos, el ente aparece en su ser y en su «esencia», no sólo en la «palabra», sino igualmente en la escultura. Si en realidad lo divino en sentido griego, τὸ ϑεῖον, es precisamente el ser mismo que mira dentro de lo ordinario, y si la esencia divina aparece precisamente para los griegos en la arquitectura de sus templos y en la escultura de sus estatuas, ¿qué sucede entonces con la *prioridad* afirmada *de la palabra* y, conforme a ello, con la *prioridad del poetizar y del pensar*? ¿No son

la arquitectura y la escultura para los griegos, precisamente con respecto a lo divino, de un rango más alto o, por lo menos, del mismo rango que la poesía y el pensar? ¿No hay un fundamento bien justificado para nuestro proceder, adoptado de buen grado, de hacer nuestra «imagen» «historiográfica» normativa de la esencia del mundo griego, sobre la base de la arquitectura y la escultura? Aquí sólo estaríamos en condiciones de plantear y de clarificar estas amplias preguntas dentro de los límites, atraídos por nuestra meditación sobre la esencia del δαιμόνιον.

Es fácil ver que aquí se pregunta por la relación y el rango de los «tipos de arte»: arquitectura, escultura, poesía. Pensamos con ello en la esencia del arte y, así mismo, tampoco en general y de manera indeterminada, y, asimismo, tampoco como una «expresión» de la cultura o como «testimonio» del potencial creativo del hombre. Se trata de saber cómo la obra de arte misma permite aparecer el ser y traerlo al desocultamiento. Este modo de preguntar se halla alejado del pensar metafísico acerca del arte, porque éste piensa «estéticamente». Eso significa que la obra es considerada con respecto a su efecto sobre el hombre y sobre su experiencia vivencial. Pero, en tanto la obra misma llega a ser considerada, es admitida como el producto de una creación, una «creación» que a su vez expresa de nuevo un «ímpetu vivencial». Aunque la obra de arte sea considerada por sí misma, es tomada como «objeto» y «producto» de una experiencia vivencial creativa o imitativa; esto quiere decir que es concebida en todas partes y constantemente con base en la percepción (αἴσθησις) subjetiva humana. La consideración estética del arte y de la obra de arte comienza precisamente (por necesidad esencial) con el comienzo de la metafísica. Eso significa que la actitud estética hacia el arte comienza en el instante en que la esencia de la ἀλήθεια es transformada en ὁμοίωσις, en la conformidad y corrección del percibir, representar y presentar. Esta transformación comienza con la metafísica de Platón. Ahora bien, puesto que en la época anterior a Platón, por razones esenciales, no existe una consideración «del» arte, toda consideración occidental del arte en general, y toda explicación del arte e historiografía del arte desde Platón hasta Nietzsche, son «estéticas». Este hecho metafísico fundamental del dominio inquebrantable de la estética no cambia en absoluto, mientras mantengamos presente la metafísica, si en lugar de un así lla-

mado «esteta» cultivado y esnobista tenemos, por ejemplo, un campesino que, con su instinto «natural», «experimenta» un desnudo femenino en una «exposición» de arte. El campesino también es un «esteta».

El pensamiento acerca de este hecho irrefutable debe despertar en nosotros la sospecha, después de todo lo que se ha dicho, de que en nuestro presente propósito por determinar algo sobre el arte de los griegos, el modo evidente de consideración estética podría ser acometido, de antemano, con puntos de vista impropios y distorsionados.

De acuerdo con la opinión usual, hay diferentes «tipos» de arte. El arte mismo es formar y construir y «crear» una obra a partir de alguna materia. Arquitectura y escultura utilizan piedras, madera, hierro, pintura; la música utiliza tonos, la poesía palabras. Se podría agregar que, para los griegos, la presentación poética de la esencia de los dioses y de su dominio era ciertamente esencial; pero no menos esencial y de hecho «más impresionante», a causa de su visibilidad, podría ser la presentación de los dioses inmediatamente en estatuas y templos. Arquitectura y escultura utilizan como materia el material relativamente estable de madera, piedra, hierro. Ellos son independientes del soplo fugaz de la palabra, que se extingue rápidamente, y, además, de su ambigüedad. Por tanto, por medio de estos tipos de arte, arquitectura, escultura y pintura, son puestos límites esenciales a la poesía. Aquéllos no necesitan la palabra como ésta. Sin embargo, esta opinión es completamente errónea. Naturalmente, la arquitectura y la escultura no emplean la palabra como su materia. Pero, ¿cómo podrían existir siempre templos y estatuas, como lo que son, sin la palabra? Ciertamente estas obras no requieren de las descripciones de la historiografía del arte. Los griegos eran afortunados en no necesitar todavía historiógrafos de arte, o de literatura, música y filosofía, y su escritura de la historia es esencialmente diferente de la moderna «historiografía». Los griegos tuvieron más que suficiente con las tareas asignadas a ellos por la poesía, el pensamiento, la construcción y la escultura.

Pero la circunstancia de que en un templo o en una estatua de Apolo no haya palabras como material para ser trabajado y «formado», no prueba de ningún modo que estas «obras», en lo que son y cómo lo son, no necesitan la palabra de una manera esen-

cial. La esencia de la palabra no consiste en absoluto en su sonido vocal, ni en la locuacidad y el ruido, tampoco en su función meramente técnica de la comunicación de información. La estatua y el templo se hallan en diálogo silencioso con el hombre en lo desoculto. Si la *palabra silenciosa* no estuviera allí, entonces nunca podría aparecer el dios que mira como vista de la estatua y de los rasgos de sus figuras. Y un templo nunca podría presentarse a sí mismo como la casa del dios, sin hallarse en el dominio de desocultación de la palabra. El hecho de que los griegos no describan y hablen «estéticamente» acerca de sus «obras de arte», atestigua que esas obras se hallaban bien aseguradas en la claridad de la palabra, sin la cual una columna no podía ser una columna, una fachada una fachada, y un friso un friso.

De un modo esencialmente único los griegos experimentan, por medio de su poetizar y pensar, el ser en el desocultamiento de la leyenda y la palabra. Y solamente por eso su arquitectura y escultura muestran la nobleza de lo construido y de lo formado. Estas «obras» sólo son en el medio de la palabra, es decir, en el medio de la palabra esencialmente diciente, en el ámbito de la leyenda y del «mito».

Es *por eso* que poetizar y pensar tienen una prioridad, la cual ciertamente no puede ser comprendida si la representamos «estéticamente» como la prioridad de un tipo de arte sobre los restantes. De manera similar, «el arte» en general no era objeto de un manejo «cultural» o vivencial, sino el traer-a-la-obra del desocultamiento del ser a partir del actuar del ser mismo.

En μῦθος aparece el δαιμόνιον. Así como la palabra y el «tener la palabra» portan la esencia del hombre, esto es, la relación del ser con el hombre, el δαιμόνιον determina la relación fundamental del ser con el hombre en el mismo rango esencial, es decir, en la relación con el todo del ente. Por eso, en la Antigüedad tardía griega, con Platón y Aristóteles, una palabra era aún esencial, la que nombraba esta relación del ser con el hombre. Esa palabra es εὐδαιμονία.

A través de la traducción romano-cristiana como *beatitudo* (es decir, el estado del *beatus,* el bienaventurado), la εὐδαιμονία fue, por cierto, transformada en una mera propiedad del alma humana, en «felicidad». Pero εὐδαιμονία menciona el «εὐ» que actúa en la medida apropiada –el aparecer y el llegar a la presencia del δαιμόνιον.

Éste no es un «espíritu» que mora en alguna parte dentro del pecho. El habla socrático-platónica del δαιμόνιον como una voz interior sólo significa que su acorde y determinación no llegan de fuera, es decir, de algún ente a la mano, sino del ser invisible e inaprehensible en sí mismo, el cual es más cercano a la esencia del hombre que cualquier evidencia palpable del ente.

Donde el δαιμόνιον, lo divino que entra en lo desoculto, lo extra-ordinario, tiene que ser dicho expresamente, allí el decir es una leyenda, un μῦθος. La conclusión del diálogo platónico sobre la esencia de la πόλις habla de un δαιμόνιος τόπος. Sabemos ahora lo que este nombre significa.

Τόπος es la palabra griega para «lugar», aunque no como mera posición en una multiplicidad de puntos, homogénea por todas partes. La esencia del lugar radica en que éste mantiene reunido, como el «dónde» presente, el círculo de lo que está en su conexión, de lo que pertenece «a» él, al lugar. El lugar es el mantener originalmente reuniente de lo coperteneciente, y es de este modo en la mayoría de los casos una multiplicidad de lugares relacionados recíprocamente por la pertenencia entre sí, la cual llamamos una localidad. En el dominio extendido de la localidad hay por eso caminos, pasajes y sendas. Un δαιμόνιος τόπος es una «localidad extraordinaria». Eso significa ahora: un «dónde» en cuyos sitios y pasajes brilla explícitamente lo extraordinario y la esencia del ser llega a la presencia en un sentido eminente.

§ 7. La última leyenda de los griegos sobre la esencia oculta de ἀλήθεια, λήθη (II). El mito concluyente de la Politeia *de Platón. El campo de λήθη*

a) La localidad de lo extraordinario: el campo de la ocultación. La exclusividad de lo extra-ordinario en el lugar de la lethe. La mirada de su vacuidad y la nada del retraimiento. El agua incontenible del río «libre de cuidado» en el campo de λήθη. La salvación de lo desoculto por el pensar pensante; la bebida del pensador.

La localidad, mencionada en el mito concluyente de la *Politeia* de Platón, no es sobre la «tierra» ni en el «cielo». Muy al contrario, en esta localidad se muestran tales cosas e, incluso, sólo

las que señalan lo perteneciente a la tierra, lo subterráneo, y lo supraterrenal. Lo subterráneo y lo supraterrenal son los lugares a partir de los cuales lo «demónico» brilla arriba y abajo en la tierra. Ellos son los lugares de los dioses. En la localidad de lo extra-ordinario se encuentran quienes llegan desde lo subterráneo y lo supraterrenal, con el fin de recorrer este δαιμόνιος τόπος, antes de que ellos transiten un nuevo curso mortal sobre la tierra. En la errancia a través de la localidad de lo extra-ordinario, sus lugares tienen que ser recorridos de acuerdo con estancias y tiempos explícitamente delimitados.

El último lugar dentro de la localidad de lo extra-ordinario, consecuentemente aquel en el cual los transeúntes tienen que detenerse inmediatamente antes de la transición a un nuevo curso mortal, es τὸ τῆς Λήθης πεδίον, el campo de la ocultación que se retrae en el sentido del olvido. En este campo de λήθη se congrega toda la errancia. Lo «demónico» de toda la localidad se esencia aquí en el más extremo y más alto sentido. El guerrero narra que el camino al campo de λήθη conduce a través de una brasa que lo calcina todo y a través de un aire que asfixia todo; καὶ γὰρ εἶναι αὐτὸ (τὸ τῆς Λήθης πεδίον) κενὸν δένδρων τε καὶ ὅσα γῆ φύει (621 a 3 ss.). «También éste (a saber, este campo de la ocultación que se retrae) es él mismo despojado de todo cuanto crece, y se encuentra además completamente vacío de todo lo que la tierra deja emerger.» Este campo de la ocultación es opuesto a toda φύσις. Λήθη no permite ningún φύειν, ningún emerger y ningún brotar. Λήθη aparece como la contra-esencia de φύσις. Si entendemos φύσις como «naturaleza» y λήθη como «olvido», entonces nunca comprenderemos cómo φύσις y λήθη llegan a ser opuestos, por qué ellos deben lograr una enfática relación entre sí. Pero si pensamos ambas de manera griega, entonces se hace claro que λήθη como retraer y ocultar esenciales nunca deja emerger algo y se dirige, por tanto, contra todo aparecer, es decir, contra la φύσις. El campo de λήθη impide toda desocultación del ente y de lo ordinario. En el lugar esencial de λήθη todo desaparece. Sin embargo, no es solamente la completitud del retraimiento o la presunta cantidad del ocultamiento lo que distingue este lugar. Se trata, más bien, de que el «fuera» de lo retraído se esencia él mismo en la esencia del retraimiento. El «fuera» de lo retraído y de lo oculto no es por supuesto «nada», pues el dejar desapare-

cer todo lo que se retrae sólo sucede en este lugar y se presenta en él. El lugar es vacío –en él no hay en absoluto nada ordinario–. Pero el vacío es aquí precisamente lo que permanece y lo que llega a la presencia. La nulidad del vacío es la nada del retraimiento. El vacío del lugar es la mirada que mira dentro de él y lo «llena». El lugar de λήθη es aquel «dónde» en el cual lo extra-ordinario se esencia en una peculiar exclusividad. El campo de λήθη es, en un sentido preeminente, «demónico».

Pero, en tanto este lugar, en su propio dominio, deje aparecer algo y llegar a la presencia, éste, como perteneciente al campo mismo de λήθη, tiene que tomar parte en la esencia de este campo. Lo único que los transeúntes encuentran en este lugar es un río. Pero el nombre del río indica ya que es apropiado al lugar, es decir, que está al servicio de la esencia de λήθη. El río en el campo de λήθη es llamado Ἀμέλης, el cual significa «libre de cuidado». El guerrero, quien relata el μῦθος del δαιμόνιος τόπος, dice (621 a 4 ss.): σκηνᾶσθαι οὖν σφᾶς ἤδη ἑσπέρας γιγνομένης παρὰ τὸν Ἀμέλητα ποταμόν, οὗ τὸ ὕδωρ ἀγγεῖον οὐδὲν στέγειν. «Ellos acamparon, llegada la noche, a orillas del río "libre de cuidado", cuyas aguas ningún recipiente podía cubrir, es decir, contener.» (στέγη, el tejado, la cubierta.) Esta agua no conoce el cuidado (μελέτη) concerniente a lo que es opuesto a la desaparición, al marcharse y, consecuentemente, a la ocultación que se retrae. Esta agua, la cual no puede ser contenida por ningún recipiente, porque es el puro marcharse mismo, no conoce μελέτη τῆς ἀληθείας, el cuidado por el desocultamiento, el cuidado que el ente alberga en el desocultamiento y permanece constante en ello. «Cuidado» de ninguna manera menciona aquí un tipo de preocupación o de aflicción sobre algún estado externo del mundo y del hombre. Más bien, él es únicamente el cuidado del desocultamiento y pertenece al dominio del δαιμόνιον. El cuidado pertenece al acaecimiento-propicio de la esencia de la desocultación y de la ocultación. De acuerdo con ello, el correspondiente «sin cuidado» no es una despreocupación arbitraria con respecto a unas cosas o a otras, ni es sólo una propiedad del hombre. Es solamente el no-cuidado acerca de la ἀλήθεια, porque el «sin cuidado» es concerniente al actuar de λήθη, de la ocultación que se retrae. Por eso este sin-cuidado es también un δαιμόνιον. Por lo tanto, en el ámbito del pensar esencial, donde son pensados la esencia del

ser y el desocultamiento, siempre que se escucha la palabra «cuidado», es pensado algo diferente que la lamentación de un «sujeto» humano que vacila en torno a la «nada en sí misma», en una «experiencia vivencial» objetivada en una nulidad vacía.

El agua del río que fluye en el campo de λήθη se retrae de todo contenido y sólo ella efectúa un retraimiento que deja escapar todo y que oculta, por tanto, todo. Pero, después del pasaje a través del δαιμόνιος τόπος, todo aquel que desee comenzar de nuevo un viaje sobre la tierra, debe beber primero del agua del río «libre de cuidado» y, en realidad, una cierta medida: μέτρον μὲν οὖν τι τοῦ ὕδατος πᾶσιν ἀναγκαῖον εἶναι πιεῖν, «es necesario para todos beber una cierta cantidad de esta agua» (621 a 6 ss.). Todo hombre que sobre la tierra recorra el viaje mortal, es sobre la tierra y en medio del ente de modo que, a causa de esta bebida, actúan una ocultación y un retraimiento del ente tales, que un ente sólo es, en tanto predomina al mismo tiempo y en oposición a esta ocultación y a esta retirada, un desocultamiento en el cual lo desoculto es conservado. Por esta bebida, tomada con medida, el hombre que retorna a la tierra lleva una esencial pertenencia al dominio de la esencia de la ocultación. Todos habitan hasta un cierto grado dentro de la región esencial de la ocultación: τοὺς δὲ φρονήσει μὴ σῳζομένους πλέον πίνειν τοῦ μέτρου. «Pero aquellos que no fueron salvados por comprensión bebieron más allá de la medida» (621 a 7 ss.). Φρόνησις significa aquí la comprensión del comprender *[Ein-sehen]* que mira dentro de lo que es propiamente divisable y desoculto.

La mirada-dentro mencionada aquí es el mirar de la mirada esencial, es decir, de la «filosofía». Φρόνησις significa aquí lo mismo que «filosofía», y este título quiere decir: tener la mirada para lo esencial. Quien pueda mirar de esta forma es un σῳζόμενος, alguien «salvado», a saber, en la relación del ser con el hombre. La palabra σῴζειν es, como φρόνησις y φιλοσοφία, una palabra esencial. Los pensadores griegos hablan de σῴζειν τὰ φαινόμενα –«salvar lo que aparece»–; esto significa: conservar y preservar en el desocultamiento lo que se muestra *como* lo que se muestra y el modo en que se muestra –esto es, contra el sustraerse a la ocultación y a la distorsión–. Quien salva de este modo (conserva y preserva) lo que aparece en lo desoculto, es él mismo salvado para lo desoculto y conservado para

ello. Sin embargo, aquellos que no lo son, a quienes falta, por tanto, la mirada esencial, son ἄνευ φιλοσοφίας, «sin filosofía». La «filosofía» no es, según eso, una mera ocupación del pensar con conceptos universales, a los cuales se puede dedicar uno mismo o no, sin que suceda por lo demás algo esencial. La filosofía significa estar dispuesto para el ser mismo. La filosofía es en sí misma el modo fundamental en que el hombre mismo se comporta con el ente en medio del ente. A quienes falta la filosofía son sin comprensión. Ellos se abandonan a lo que, tan pronto aparece, desaparece de nuevo. Están a merced de la separación y el ocultamiento del ente. Beben más allá de la medida del agua del río «libre de cuidado». Ellos son los descuidados, quienes se sienten satisfechos con la falta de pensamiento, quienes se han sustraído a toda demanda de los pensadores. Estos descuidados son quienes se han hecho dichosos por haber puesto detrás de sí mismos el cuidado de una pertenencia a un pueblo de poetas y pensadores. (En días recientes fue anunciado ruidosamente por el ministerio de propaganda que los alemanes no requerían ahora más de «pensadores y poetas», sino de «trigo y petróleo».)

La «filosofía» como la atención a la demanda del ser en el hombre es, primero que todo, el cuidado del ser y nunca un asunto de la «formación cultural» y del conocimiento. Por eso, es posible que muchos hombres puedan poseer una enorme cantidad de conocimientos aprendidos sobre opiniones filosóficas, sin ser nunca «filosóficos» y sin «filosofar». Otros, por su parte, pueden ser tocados por la demanda del ser, sin saber lo que es y sin responder a la demanda del ser con un pensar apropiado.

Por supuesto, a este pensar pensante pertenece un saber y un cuidado en la reflexión y en el empleo de las palabras, el cual sobrepasa esencialmente todas las exigencias de la mera exactitud científica. De acuerdo con la experiencia de los pensadores griegos, este pensar permanece siempre una salvación de lo desoculto frente a la ocultación en el sentido del retraimiento encubridor. Éste es experimentado más originalmente en el pensar que en alguna otra parte. Los pensadores en particular deben haber bebido según la justa medida del agua del río «libre de cuidado». El «ver» en el sentido de la mirada esencial del pensar auténtico no acontece por sí mismo, sino que es, a diferencia del «ver» usual y del «presenciar», amenazado en todas partes por el errar. Pero,

¿qué sucede con aquel que no sólo bebe más allá de la medida, sino que siempre toma solamente de esta agua?

Repetición

1) Campo y *lethe*. Lo divino para los griegos: lo extraordinario en lo ordinario. El θεῖον en ἀλήθεια y λήθη iniciales. Ἀλήθεια y θεά (Parménides).

En la época en que los griegos se despidieron de su historia esencial, expresaron una vez más la leyenda de la contra-esencia de ἀλήθεια, el μῦθος de λήθη. Esta leyenda, con la cual concluye el diálogo *Politeia,* termina con un relato sobre λήθη. Esta observación es correcta, pero en esta forma casual ella podría ocasionar fácilmente una incomprensión de la esencia de λήθη. En verdad, lo nombrado aquí es τὸ τῆς Λήθης πεδίον –el campo de la ocultación que se retrae–. Platón no dice simplemente τὸ πεδίον τῆς Λήθης, sino τὸ τῆς Λήθης πεδίον. Inicialmente, la relación entre campo y λήθη es dejada indeterminada, porque la expresión lingüística para ello, el genitivo, puede significar muchas cosas diferentes: en primer lugar, el campo en el cual ocurre y aparece λήθη. Tomado de este modo, campo y λήθη son indiferentes entre sí. Pero el campo puede ser determinado también en su carácter como un campo, precisamente sobre la base de λήθη y llegar a ser de este modo una región sólo apropiada para λήθη. En realidad, campo y λήθη son todavía distinguidos entre sí, pero no son ya indiferentes uno con otro. Finalmente, el campo y su carácter de campo pueden pertenecer a λήθη como tal. Ahora campo y λήθη no son distinguidos más entre sí, sino que la λήθη misma es campo. Es la localidad y el «dónde», de tal modo que la ocultación que se retrae no sucede más en alguna parte o en el campo, sino que más bien se despliega a sí misma como el «dónde» para lo que tiene que pertenecerle. De acuerdo con ello, «el campo de lethe» es lo que tiene que ser pensado. Este campo pertenece junto con otros lugares, los cuales constituyen en común un τόπος δαιμόνιος: una «localidad demónica».

La dilucidación de la esencia del δαιμόνιον conduce a la clarificación de la esencia del θεῖον. Juntos proporcionarán una in-

dicación de la esencia de las divinidades griegas. Esta indicación sería ciertamente muy incomprendida si generara la opinión de que a partir de «nosotros» mismos podríamos tener certeza sin rodeos de la esencia de los dioses griegos y estar seguros incluso de su proximidad. La indicación dada no conduce tan lejos. Ella sólo puede recordarnos que mientras la esencia de la ἀλήθεια permanezca completamente sepultada, ni siquiera accederemos a la única cosa por la cual podríamos soportar la lejanía de los dioses griegos, reconocer esta lejanía como un acaecimiento-propicio de nuestra historia, y experimentar esos dioses como los que han solido ser. En su lugar, todavía estamos ante el constante peligro –por vías literarias, libros, conferencias y folletines– de ser convencidos y persuadidos de una relación inmediata con los dioses griegos. No reviste ninguna importancia aquí si esta literatura es de una erudición aburrida, al estilo de la historiografía de la religión, o si los resultados de la historiografía de la religión son elaborados y narrados más poéticamente. El camino a esos dioses, a pesar de su lejanía, conduce ciertamente a través de la palabra. Pero esta palabra no puede ser «literatura». (Los especialistas saben, por supuesto, que el bello libro de W. F. Otto, *Die Götter Griechelands*, no pertenece a esta literatura; pero también aquí falta aún el paso al dominio de la ἀλήθεια.)

Para los griegos, lo divino se funda inmediatamente en lo extraordinario de lo ordinario. Llega a la luz en la distinción entre lo uno y lo otro. En ninguna parte encontramos aquí un despliegue del ente inusual, por medio del cual lo divino tuviera que ser despertado primero y tuviera que ser provocado primero el sentido para ello. Por eso, la pregunta por lo así llamado «dionisíaco» también debe desplegarse primero como una pregunta griega. Por múltiples razones, tendríamos que dudar si la interpretación nietzscheana de lo dionisíaco puede ser justamente mantenida, o si ella no es una burda interpretación de un «biologismo» sin crítica del siglo XIX que se remonta a los griegos. Por todas partes actúa anticipadamente para los griegos la simple claridad del ser, la cual deja surgir el ente en un resplandor y sumirlo en la oscuridad.

Por eso, lo que pertenece al aparecer del ser, es todavía del tipo de lo extra-ordinario, de tal modo que no hay necesidad de adjudicarle ulteriormente un carácter divino al ser y demostrar-

lo más tarde. Sin embargo, si ahora la ἀλήθεια pertenece a la esencia inicial del ser y, con ella, a su contra-esencia, λήθη, entonces cada una de ellas es inicialmente un θεῖον. Por esta razón, también λήθη es para Platón todavía esencialmente «demónica». ¿Deberíamos entonces ofendernos si en el pensar inicial de Parménides la ἀλήθεια aparece como θεά, como diosa? Más bien, tendríamos que sorprendernos si eso no fuera así.

Λήθη es en el «mito» de Platón el δαιμόνιον de un campo que no reside en el aquí, sino en el allí. Este campo es el último lugar del tránsito, donde los transeúntes deben detenerse inmediatamente antes de su tránsito desde el allí hasta el aquí. Sobre el «campo de λήθη» se dice: κενὸν δένδρων τε καὶ ὅσα γῆ φύει –«es desprovisto de todo lo que crece, además de ser completamente vacío de todo cuanto la tierra deja brotar».

b) La medida de la ocultación que se retrae en el desocultamiento. El semblante de la ἰδέα en Platón y la fundación de la anámnesis (así como del olvido) en el desocultamiento. Λήθη: πεδίον. La interpretación del comienzo de los poemas de Homero y de la sentencia de Parménides. Lo inolvidable de ἀλήθεια por medio del retraimiento de λήθη. La superación de la experiencia desde Platón por medio del procedimiento (τέχνη). Referencia a Homero, *Ilíada,* XXIII, 358 ss.

τόν δὲ ἀεὶ πιόντα πάντων ἐπιλανθάνεσθαι –«sin embargo, para quien tome constantemente (de esta agua), su relación con el ser como un todo y con él mismo se hallará en la ocultación que retrae todo y no deja retener nada» (621a 8 ss.)–. Sobre alguien así no se malograría una palabra más. Él no podría ser sobre la tierra como un hombre, puesto que todo ente sería en la ocultación para él y no habría en absoluto nada desoculto, nada con lo cual él pudiera relacionarse desocultándose, es decir, para los griegos, con el habla (μῦθος, λόγος), y ser, de este modo, un hombre. El olvido completo, sin medida, es decir, la ocultación, excluiría el mínimo fundamento esencial de la esencia del hombre, porque dicho olvido no permitiría ninguna desocultación y rehusaría así su fundamento esencial al desocultamiento. Al contrario, vemos a partir de esto que una medida de la ocultación

que se retrae pertenece a la posibilidad del desocultamiento. Λήθη, la ocultación que no permite emerger algo, sino que sólo se retrae, prepara, no obstante, el fundamento esencial de la desocultación y actúa de este modo en el desocultamiento.

El hombre procede de la localidad de lo extraordinario, del lugar divino de la ocultación que se retrae. Y, puesto que λήθη pertenece a la esencia de la ἀλήθεια, el des-ocultamiento mismo no puede ser sólo la simple eliminación del ocultamiento. El ἀ en ἀλήθεια no significa de ninguna manera simplemente un «des-» y un «no» universal indeterminado. Más bien, el salvar y el conservar de lo des-oculto es necesariamente con respecto a la ocultación, comprendida como el retraimiento de lo que aparece en su aparecer. El conservar se funda en un constante salvar y preservar. Este preservar de lo desoculto sucede en su pura esencia cuando el hombre procura libremente lo desoculto y, en realidad, a lo largo de su curso mortal sobre la tierra. Procurar algo libremente y pensar sólo en ello, es en griego μνάομαι; lo «permanente» y continuo que se traza a lo largo de una senda y de un viaje es en griego ἀνά; el pensar permanente en algo, el puro salvar en lo desoculto lo que es pensado, es la ἀνάμνησις. El ente que se muestra a sí mismo, que llega como tal al desocultamiento, es comprendido por Platón como aquello que coloca a la vista y emerge de este modo en su mirada. La «mirada» en la cual algo llega a la presencia como lo desoculto, es decir, en la cual *es*, es lo mencionado como εἶδος. La vista y el aspecto que ofrece algo, a través de los cuales miran los hombres, es ἰδέα. Pensado en sentido de Platón, el desocultamiento acaece-propicio como ἰδέα y εἶδος. En éstos y a través de éstos, el ente, esto es, lo que está presente, llega a la presencia. La ἰδέα es la vista en virtud de la cual, en cada caso, el ente que se desoculta mira al hombre. La ἰδέα es la presencia de lo que está presente: el ser del ente. Pero, puesto que ἀλήθεια es la superación de λήθη, lo desoculto tiene que ser salvado en el desocultamiento y ser albergado en éste. De este modo, el hombre sólo puede comportarse con el ente como lo desoculto, si él dirige permanentemente su pensamiento al desocultamiento de lo desoculto, esto es, a la ἰδέα y al εἶδος, y salva así el ente del retraimiento en la ocultación.

En el sentido de Platón, es decir, pensado de manera griega, la relación del ser del ente es, por tanto, ἀνάμνησις. Esta palabra es traducida usualmente por «recuerdo» o, incluso, por «recolección». Mediante esta traducción todo se torna psicológico y

no toca en absoluto la relación esencial con ἰδέα. La traducción de ἀνάμνησις por «recolección» conduce a la opinión de que aquí sólo se trataría de algo caído de nuevo en el olvido para el hombre. Pero hemos aprendido, entretanto, que los griegos experimentan el olvidar como el acaecer-propicio de la ocultación del ente; de acuerdo con ello, el así llamado «recordar» se funda en el desocultamiento y en lo desoculto.

Platón comienza, junto con la transformación de la esencia de la ἀλήθεια en ὁμοίωσις, una transformación de λήθη y de la ἀνάμνησις que se le opone. El acaecer-propicio de la ocultación que se retrae se transforma en el comportamiento humano del olvido. De manera similar, lo opuesto a λήθη se convierte en una nueva búsqueda para el hombre. Pero, mientras pensemos ἀνάμνησις y ἐπιλανθάνεσθαι *solamente* a partir de lo que ha llegado más tarde, es decir, en términos modernos; mientras los pensemos *sólo* en un sentido subjetivo, como «recordar» y «olvidar», no concebiremos su fundamento esencial para los griegos, el cual irradia su luz por última vez en el pensar de Platón y de Aristóteles.

El relato del agua del río «libre de cuidado» es la última palabra que el guerrero pronuncia sobre el δαιμόνιος τόπος. El μῦθος alcanza su cumbre en la leyenda del campo de λήθη. La mirada esencial del pensar, que reúne todo en sí y encuentra su expresión en el diálogo sobre la esencia de la πόλις, es dirigida al ámbito de la ocultación que se retrae. Esto es lo único necesario, pues la ἀ-λήθεια, la cual es lo que tiene que experimentarse, se funda esencialmente a sí misma en λήθη. Entre ambas no media nada y no hay ninguna transición, porque ellas se copertenecen inmediatamente de acuerdo con su esencia. Siempre que sea esencial una copertenencia, el tránsito de lo uno a lo otro es lo «repentino», lo que en cada caso sólo es en un momento y a partir del instante. Por eso, el guerrero termina su «relato» del μῦθος con las siguientes palabras (621 b 1 ss.): ἐπειδὴ δὲ κοιμηθῆναι καὶ μέσας νύκτας γενέσθαι, βροντήν τε καὶ σεισμὸν γενέσθαι, καὶ ἐντεῦθεν ἐξαπίνης ἄλλον ἄλλῃ φέρεσθαι ἄνω εἰς τὴν γένεσιν, ᾄττοντας ὥσπερ ἀστέρας. «Luego de que ellos se entregaran al reposo, y en medio de la noche, hubo una tormenta de truenos y comenzó un terremoto, y desde allí (del campo de λήθη) todos fueron lanzados de repente a otro lugar, hacia el emerger descollante (hacia el ser sobre la tierra) como estrellas fugaces (lluvia de estrellas).» αὐτὸς δὲ τοῦ

μὲν ὕδατος κωλυθῆναι πιεῖν· «Él *mismo, empero, había sido* ciertamente prevenido de tomar el agua.» (621 b 4 ss.).

Esto es lo decisivo: el mito no separa del ocultamiento algo desoculto, sino que habla a partir del ámbito del cual surge la unidad esencial originaria de ambos, donde es lo inicial. ὅπῃ μέντοι καὶ ὅπως εἰς τὸ σῶμα ἀφίκοιτο, οὐκ εἰδέναι, ἀλλ' ἐξαίφνης ἀναβλέψας ἰδεῖν ἕωθεν αὐτὸν κείμενον ἐπὶ τῇ πυρᾷ. «Por qué medios entretanto, y de qué modo él llegó a su presencia corporal, no lo supo, sino que al abrir de repente sus ojos vio el alba y él mismo estaba tendido sobre la pira.» (621 b 5 ss.)

El alzar la vista y el ver de la ἰδέα, la luz que despunta, la mañana, el fuego y la pira, todo esto expresa de un modo esencial relaciones y rasgos del pensar griego, los cuales escuchamos inapropiadamente sobre esta palabra concluyente del μῦθος si encontramos en ello solamente una terminación figurativa del relato. Ahora no es el momento para considerar esas relaciones. Pero no podemos dejar de escuchar lo que Sócrates, es decir, aquí Platón mismo, anota aún con respecto a lo dicho sobre el mito. Καὶ οὕτως, ὦ Γλαύκων, μῦθος ἐσώθη καὶ οὐκ ἀπώλετο, καὶ ἡμᾶς ἂν σώσειεν, ἂν πειθώμεθα αὐτῷ, καὶ τὸν τῆς Λήθης ποταμὸν εὖ διαβησόμεθα καὶ τὴν ψυχὴν οὐ μιανθησόμεθα. «Y, así, oh, Glaucón, se ha salvado una leyenda y no se ha perdido, y también podría salvarnos si le obedeciéramos; y luego atravesaremos el río que fluye en el campo de λήθη y no profanaremos "el alma", es decir, la facultad fundamental de decir el ente.» (621 b 8 ss.)

De nuevo y una vez más se habla de σῴζειν, salvar. Lo que es preservado y asegurado es la leyenda de la esencia de λήθη, la ocultación que se retrae. Que el μῦθος como un todo deba albergar precisamente en lo desoculto esta esencia dicha por último *de la ocultación, puede ser reconocido por* el hecho de que, a partir del rico contenido del μῦθος, Platón menciona al final una vez más τὸν τῆς Λήθης ποταμόν, el río que fluye en el campo de λήθη. Una lectura superficial de este pasaje condujo ya en la Antigüedad a la falsa representación de un «río Lethe», como si el río fuera la λήθη misma. Pero λήθη no es el río mismo, ni es simbolizada por el río. Λήθη es πεδίον, campo, región, la esencia del lugar y del domicilio, desde la cual hay un tránsito repentino a un lugar y a un domicilio que, como el desocultamiento del ente, envuelve el curso mortal del hombre. Pero este río es lo único que puede ser en la vacuidad y el abandono del campo de la oculta-

ción que retrae todo, porque su agua corresponde a la esencia del campo, en que esta agua se retrae de todo receptáculo y, de este modo, lleva la esencia del lugar de la ocultación que se retrae a todas partes, donde es tomado como bebida. El lugar de λήθη tiene que ser recorrido solamente de modo que sea atravesado por lo único que existe en este lugar, a saber, el agua del río. Si sólo se tratara de un atravesar, entonces el agua correría fuera del alcance de quienes están cruzando, y pasarían, y no los afectaría en su esencia. Pero el cruzar tiene que suceder y sólo sucede por el agua que llega a ser bebida e interviene así en el hombre y lo determina desde la anterioridad de su esencia. Sólo de esta forma puede decidirse cómo el hombre determinado en el desocultamiento se hallará en el futuro en lo desoculto mientras mantiene una relación con la ocultación que se retrae. Lo apropiado, es decir, el atravesar medido del río que corre a través del lugar de λήθη, consiste en beber de su agua de acuerdo con la medida conveniente. Sin embargo, la *esencia* del hombre, no sólo la del hombre individual en su destino, es salvada únicamente cuando el hombre, como el ente que es, atienda a la leyenda de la ocultación. Sólo así él puede seguir lo que la desocultación de lo desoculto y el desocultamiento mismo reclaman en su esencia.

Sin la mirada en el δαιμόνιον de λήθη, nunca podremos apreciar el hecho sorprendente de que la «madre de las musas» y, consecuentemente, el *inicio* esencial de la poesía, es «Mnemosyne», esto es, la libre salvación inicial y la preservación del ser, sin la cual al poetizar faltaría siempre lo que tendría que ser poetizado. Si miramos esta conexión esencial entre ser y desocultamiento, entre desocultamiento y salvación contra lo oculto, entre salvación y preservación, ser y palabra, palabra y decir, decir y poetizar, poetizar y pensar, percibiremos el comienzo de los poemas de Homero de una manera muy diferente a la usual:

Iliada: Μῆνιν ἄειδε, θεά, Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος / οὐλομένην[17].

Odisea: Ἄνδρα μοι ἔννεπε, Μοῦσα, πολύτροπον, ὃς μάλα πολλὰ πλάγχθη[18].

---

[17] «Oh, diosa, canta de Aquiles el Pelida la fatal venganza.» *[N. del T.]*

[18] «Oh, musa, canta para mí del hombre que tanto deambula y tanto sufre.» *[N. del T.]*

Aquí la «diosa» y la «musa» no son simplemente «invocadas» con el propósito de una solemne introducción, sino que estas líneas dicen que el pronunciamiento de la palabra poética es la sentencia y la canción del ser mismo, y que el poeta es sólo el ἑρμηνεύς, el intérprete de la palabra. El poeta no invoca a la diosa, sino que, en lugar de ello, antes de decir su primera palabra, el poeta es ya el invocado y se presenta ya en el llamado del ser y, como tal, es un salvador del ser contra el retraimiento «demónico» de la ocultación.

Si Parménides nombra la diosa Ἀλήθεια al comienzo de su sentencia, entonces esto no es, como lo sostienen los filólogos, una clase de introducción hecha por los poetas de su así llamado «poema didáctico», sino que es el nombramiento del lugar esencial donde el pensador mora como pensador. El lugar es δαιμόνιος τόπος.

Para nosotros, gente de hoy, el μῦθος de λήθη en la conclusión del diálogo sobre la πόλις es la última palabra de los griegos sobre la contra-esencia oculta de ἀλήθεια. Esta contra-esencia, que se retrae a la desocultación y «retiene» el desocultamiento, contiene previamente su esencia. Lo «contrario» a la ἀλήθεια no es simplemente lo opuesto ni la mera carencia, ni la renuncia a ella como mera negación. Λήθη, el olvido como la ocultación que se retrae, es el retraimiento en virtud del cual la esencia de la ἀλήθεια puede ser preservada y permanecer así *inolvidada e inolvidable. La opinión sin pensamiento del hom*bre sostiene que algo es preservado lo más pronto y es preservable lo más fácil, cuando es constantemente a la mano y asible. Pero en verdad, y verdad significa ahora para nosotros la verdad pensada en el sentido de la esencia del desocultamiento, el ocultar que retrae a sí mismo es lo que dispone de la manera más alta la esencia humana para la preservación y la fidelidad. Para los griegos, el ocultar que retrae y se retrae es lo más simple de lo simple, preservado para ellos en su experiencia de lo desoculto y en el dejar llegar a la presencia. Por eso, Platón no podía inventar el μῦθος de λήθη; ningún μῦθος ha sido inventado, ni encontrado siquiera como resultado de una búsqueda. La palabra legendaria es una respuesta a la palabra de un *llamado*, en el cual el ser mismo se asigna a la esencia del hombre e indica con ello primero la senda de una búsqueda en la esfera de lo que se desoculta de antemano.

Ciertamente la época de Platón, cuatro siglos más tarde, no es ya la época de Homero. La capacidad, por consiguiente, la inclinación tanto como la actitud para expresar el llamado del ser, se hace cada vez más circunspecta con el establecimiento de algo que ha sido alcanzado entretanto, a saber, un tener-su-domicilio en el ente a partir de lo que el hombre ha producido por su propio proceder. La palabra legendaria no es más débil; pero la percepción del hombre es más reiterada y dispersa y, por tanto, demasiado volátil para experimentar como presente lo simple, con lo cual llega a la presencia de manera inicial y constantemente. Al final de la era del cumplimiento del mundo griego, reconocemos ya las huellas de la forma temprana de la constitución histórica que determina luego la época de la modernidad occidental. Puesto que en esta época, a causa de una incertidumbre de todo peculiarmente oculta, la seguridad en el sentido de una certeza incondicionada valida todo, el aseguramiento se convierte en el carácter fundamental del comportamiento. El asegurar no es aquí una mera corroboración suplementaria, sino más bien el agresivo proteger previo en aras de la seguridad. El contenido y la realidad de todo lo objetivo son admitidos, en lo que tiene validez, como la ocasión inagotable para la objetivación en el sentido de la certificación del contenido del mundo y de la «vida». El procedimiento (τέχνη) y sus modos dominan la experiencia. Un río no fluye más en el misterioso curso de sus recodos y de sus giros a lo largo de las orillas talladas por él, sino que solamente impulsa su agua a un «fin» predirigido sin retorno entre las uniformes barreras de muros de cemento, los cuales no son ya orillas. El hecho de que precisamente en la época de Sócrates y de Platón la palabra τέχνη, la cual significa ciertamente algo aún esencialmente diferente que la técnica en el sentido de la tecnología moderna, sea empleada y tenida en cuenta con frecuencia, es una señal de que el procedimiento prevalece sobre la experiencia. El poder escuchar la leyenda se hace más débil y se retrae más de su esencia.

La legendaria palabra de Homero no se ha extinguido. El por lo demás silencioso μῦθος de λήθη *existe*. Por eso, también el μῦθος platónico de λήθη es un recuerdo, no simplemente un pensamiento «sobre» λήθη, que mencionan Píndaro y Hesiodo. Este decir rememorativo del μῦθος preserva el desvelamiento

inicial de la esencia de λήθη y nos ayuda al mismo tiempo a pensar más atentamente el dominio en el cual Homero menciona ya la contra-palabra de λήθη, a saber, ἀλήθεια.

En el penúltimo libro Ψ (XXIII) de la *Iliada* se encuentra, en el verso 358 ss., un pasaje referido a la conclusión de la consideración del carácter contrapuesto de la esencia de ἀλήθεια. El canto poetiza la muerte, el ritual de la incineración y el funeral del amigo caído de Aquiles, Patroclo, y poetiza los juegos de guerra, establecidos en honor a Aquiles. El primero de los juegos es la competición de los carruajes. Después de haber sorteado el orden de los guerreros, Aquiles

σήμηνε δὲ τέρματ' Ἀχιλλεὺς
τηλόθεν ἐν λείῳ πεδίῳ· παρὰ δὲ σκοπὸν εἷσεν
ἀντίθεον Φοίνικα, ὀπάονα πατρὸς ἑοῖο,
ὡς μεμνέῳτο δρόμους καὶ ἀληθείην ἀποείποι.

«Indica el punto de retorno (de la pista)
(dejándolo aparecer) a lo lejos en el amplio espacio, y próximo al final de la pista encarga al divino Phoenix, quien fue escudero de su padre, que mantenga en la mirada la carrera, a fin de llevar a la palabra lo que está desoculto.»

ὡς μεμνέῳτο δρόμους –que mantenga, es decir, que no deje que desaparezca en la ocultación el desarrollo de la batalla de los carruajes–. Aquí ἀλήθεια, lo desoculto de la batalla, es decir, *la batalla como lo que aparece en su presencia, se funda* claramente en un μεμνέῳτο –podríamos decir en un «no olvidar», aunque de este modo tergiversaríamos los hechos–. En realidad, en el lenguaje griego μιμνήσκειν y μέμνημαι expresan, sin duda, la contra-esencia de ἐπιλανθάνεσθαι. Pero esto es determinado con base en su relación con λήθη. Según eso, en la comprensión originaria de μιμνήσκειν se halla el significado de mantener y, precisamente, de mantener el desocultamiento como tal. Pero este mantener no es un mero retener, sino el dejarse poseer por el desocultamiento: el domicilio en él como lo que asegura lo desoculto contra el retraimiento de la ocultación.

2) La procedencia del hombre a partir de la localidad extraordinaria de la ocultación que se retrae. El comienzo de la transformación de la posición fundamental del hombre. El llegar a la presencia conjuntamente de ἀλήθεια y de μέμνημαι. Referencia a Homero, *Iliada,* XXIII, 358 ss.

El mito de Platón en la conclusión de la *Politeia* dice que el hombre procede de la localidad extra-ordinaria de la ocultación que se retrae y que en el «aquí» transcurre el curso mortal a través del ente en medio del ente como un todo. Por eso el hombre, cuando retorna al «aquí», en oposición a la ocultación que retrae, la cual él lleva consigo como legado de esa localidad, tiene que procurar (μνάομαι) primero libremente el ente. Esto sucede de tal manera que el hombre supera la ocultación y deja aparecer así lo des-oculto. El ente se muestra primero en el desocultamiento, porque el ocultamiento rodea a aquellos que han sido transportados de regreso al aquí, como una consecuencia de la bebida que ellos habían tenido que tomar del río en el lugar-λήθη. El μῦθος comprende la necesidad de la ἀλήθεια y su referencia esencial a λήθη, como el fundamento que le precede, sobre la base de la procedencia esencial y del destino del hombre. Esta referencia enfática al hombre indica ya una transformación de la posición fundamental del pensar entre los griegos. Esta transformación significa el comienzo de la metafísica. La historia de los griegos tiende hacia el cumplimiento de su posibilidad esencial. Λήθη no será experimentada más como un puro acaecimiento-propicio, sino que será pensada a partir del comportamiento del hombre en el sentido del ulterior «olvidar».

Pero si λήθη, independientemente de cómo sea concebida, es originalmente la contra-esencia de ἀλήθεια, y si a λήθη como ocultación que se retrae corresponde una pérdida en el sentido del olvidar, entonces tiene que haber también originalmente un mantener y un preservar en la correspondencia con ἀλήθεια. Donde la ἀλήθεια se esencia, actúa un mantener lo que es salvado de la pérdida. Desocultamiento y mantener, ἀλήθεια y μέμνημαι, se esencian conjuntamente. Pero esta copertenencia originaria de ambos, precisamente como inicial, debe poseer también el carácter in-aparente de lo que, como una fuente, se esencia a partir de

sí mismo en su esencia. De hecho, hay un testimonio de ello. Aludimos a un pasaje en Homero, *Iliada*, XXIII, 358 ss. Aquiles ordena a Phoenix, en la batalla de los carruajes, ὡς μεμνέῳτο δρόμους καὶ ἀληθείην ἀποείποι, «que mantenga en la mirada la carrera, a fin de llevar a la palabra lo desoculto».

Sea señalado de paso que ἀλήθεια y ἔπος –desocultamiento y palabra– son mencionados de nuevo conjuntamente.

SEGUNDA PARTE

LA CUARTA DIRECTRIZ DE LA PALABRA TRADUCIBLE ΑΛΗΘΕΙΑ. LO ABIERTO Y LO LIBRE DEL DESPEJAMIENTO DEL SER. LA DIOSA «VERDAD».

§ 8. El significado más completo de des-ocultación. El tránsito a la subjetividad. La cuarta directriz: lo abierto, lo libre. El acaecimiento-propicio de ἀλήθεια *en Occidente. El sin-fondo de lo abierto. La alienación del hombre*

a) Preparación para la cuarta directriz. La insuficiencia del «desocultamiento» como la traducción empleada hasta ahora. La ambigüedad de la palabra «des-ocultación» y el significado más completo. El conflicto en la ἀλήθεια inicial. Proximidad e inicio. Referencia a Homero. Los dos sentidos del aparecer: el puro emerger y el carácter del encuentro. La yoidad. Referencia a Kant, Descartes, Herder, Nietzsche. La prioridad de la mismidad desde Platón y Aristóteles (Περὶ Ψυχῆς 8, 431; Μετ. α 1).

μέμνημαι y ἀλήθεια están juntos en el verso 361 de la *Ilíada* citado arriba y, específicamente, el desocultamiento es allí una consecuencia esencial de un mantener. Eso significa que Homero experimenta la relación esencial entre ἀλήθεια y λήθη con una claridad simple y entiende ἀλήθεια con base en su relación con el retraimiento que oculta de λήθη. La traducción de Voss del verso «Observar bien la carrera y proclamar todo exactamente» no guarda la más mínima huella de lo dicho en griego. Ἀληθές se ha hecho «preciso» y μέμνημαι un simple «observar». Es obvia la intromisión de la «subjetividad» y del «comportamiento subjetivo» en la relación esencial entre ἀλήθεια y μέμνημαι.

En este pasaje, el desocultamiento y el mantener, que es válido para nosotros como un contra-comportamiento del «olvidar», son mencionados como si fueran evidentes de suyo y para los

griegos de un modo «natural» en su relación esencial. Pero sería erróneo afirmar, solamente con base en este pasaje, que el desocultamiento pertenece a la conexión con el no-olvidar y que el ἀληθές, lo desoculto, es justamente lo no-olvidado. Eso es así, por supuesto, pero sólo bajo el presupuesto de que pensemos antes el olvidar a partir de la ἀλήθεια y no sustituyamos por la esencia de λήθη el «olvidar», que es comprendido más tarde como omisión, un tipo de comportamiento psíquico-subjetivo.

Pero lo «desoculto» no puede ser identificado simplemente con lo no olvidado, porque lo «no olvidado» puede ser también algo falso y no-verdadero y, consecuentemente, no es por necesidad algo verdadero, ἀληθές. Sin embargo, ¿esto no es aplicado también a lo desoculto tanto como a lo «no olvidado», a saber, que *puede ser tanto algo falso como también algo verdadero?* Además, lo así llamado «falso» es sin duda algo desoculto y, por tanto, algo verdadero. ¿Qué distingue entonces eso desoculto que llamamos «lo verdadero»? Lo «desoculto» es también lo que aparece en la apariencia de lo meramente aparente.

Con esta indicación dirigimos nuestra mirada a las conexiones y abismos que el pensar griego no evade, aunque nosotros mismos difícilmente podamos todavía sospechar de ellos, porque, sin saberlo, mezclamos en estas preguntas necesarias nuestra comprensión corriente de la esencia de la verdad en el sentido de la «corrección» y de la «seguridad». Podemos ver esto ahora sólo a tal punto, que con el mero desocultamiento, en el cual puede presentarse también lo «falso», no se agota la esencia de ἀλήθεια; dicho más prudentemente, que con lo dicho hasta ahora no hemos pensado exhaustivamente la esencia de ἀλήθεια. En efecto, por lo que acabamos de observar, esto es, en la mirada de la relación esencial de ἀλήθεια con λήθη, se manifiesta un *inicial momento esencial* de ἀλήθεια que hasta ahora no hemos mencionado, y que tampoco es expresado de manera alguna en la traducción «desocultamiento» mientras pensemos el «desocultamiento» de una manera descuidada e indeterminada, simplemente como la ausencia y eliminación del ocultamiento.

Lo desoculto es inicialmente lo que es salvado de la ocultación que se retrae en la ocultación y, por tanto, lo que es albergado y, como tal, lo que es inevitado. Lo desoculto no llega a la presencia de manera indeterminada, como si el velo de la

desocultación hubiera sido simplemente levantado. Lo desoculto es lo in-ausente, sobre lo cual no actúa más una ocultación que se retrae. El llegar a la presencia es en sí mismo un emerger, esto es, un surgir en el desocultamiento, de tal modo que lo emergido y lo desoculto son asumidos en el desocultamiento, salvados por éste y albergados en él. «Ἀληθές», lo «desoculto», nos revela ahora su esencia más claramente y, en realidad, a partir de su relación con λήθη. Lo desoculto es lo que ha ingresado al sosiego del puro aparecerse y de la «mirada». Lo desoculto es lo albergado de este modo. La clarificación de la esencia de la contra-esencia, a saber, de λήθη como la ocultación que se retrae, permite aclarar primero la esencia de la desocultación.

En primer término, esta palabra podía decir solamente, tanto como «des-velamiento», la remoción del velamiento, esto es, de la ocultación. Pero la des-ocultación no menciona sólo la remoción y la eliminación de una ocultación. Tenemos que pensar el des-ocultar del mismo modo que pensamos, por ejemplo, «encender» o «des-plegar». Encender significa traer a la ignición; desplegar significa dejar surgir el plegar de lo múltiple en su multiplicidad. Nuestra primera tendencia es comprender el desocultar *en oposición a ocultación,* justamente como el desenmarañar es opuesto al embrollo. Sin embargo, el desocultar no resulta únicamente de lo desocultado como desoculto. Más bien, el *des*-ocultar [*ent*-bergen] es al mismo tiempo un des-*ocultar* [ent-*bergen*], justamente como el inflamar *[entflammen],* que no elimina la llama *[Flamme],* sino que la trae a su esencia. Desocultar *[das Entbergen]* es igualmente *«por» el albergue [Bergung] de lo desoculto en el desocultamiento de la presencia,* esto es, en el ser. *En dicho albergue emerge primero lo desoculto como un ente.* «Des-ocultar» –eso significa ahora *traer a un albergue:* esto es, *conservar* lo desoculto en el desocultamiento–. El completo sentido de la palabra «des-ocultar», elegible y elegida expresamente primero de una forma inusual y también sólo gracias a una meditación apropiada, contiene de una manera igualmente esencial este momento enfatizado del albergue, mientras «desocultamiento» nombra solamente la eliminación del ocultamiento. La palabra «des-ocultación» es esencial y deliberadamente ambigua, en tanto expresa algo doble y nombra en sí una copertenencia: por un lado, como *des*-ocultación es la su-

peración de una ocultación y precisamente una superación primero de la ocultación (λήθη) que se retrae y luego también de lo *dis*torsionable y de lo *des*figurable (ψεῦδος); por el otro lado, sin embargo, como des*ocultar* es un albergar, es decir, un asumir y un preservar en el desocultamiento.

«La desocultación», comprendida en su plena esencia, significa: *el albergue de lo desencubierto que desencubre en el desocultamiento.* Este mismo es de una esencia albergable. Esto se nos muestra primero en la mirada sobre λήθη y su retraerse en la ausencia y en el actuar que señala una abolición y un abandono.

La meditación sobre la oposición que actúa en el desocultamiento no sólo debía instruirnos, por eso, sobre lo que habría fuera de la distorsión y la falsedad, dicho brevemente, fuera de la no-verdad, sino también sobre otra contra-esencia de la verdad, a saber, λήθη. Más bien, nuestra reflexión en la comprensión de amplio alcance estimó que, a partir de esta contra-esencia de la verdad, la sola esencia conflictiva e inicial de ἀλήθεια se revela a sí misma de una manera más originaria. La ἀλήθεια es *contra* la ocultación y en este «contra» es al mismo tiempo *para* el albergue. La ἀλήθεια es contra la ocultación, *porque* se esencia para el albergue en lo desoculto.

Este «para» y «contra» de la ἀλήθεια no son en sí mismos «rupturas», a través de las cuales su esencia viene a menos y se desvanece de este modo en lo inesencial, sino el conflicto a partir del cual la ἀλήθεια es unificada en su esencia y a partir de la cual se inicia. La unidad conflictiva de la inmanencia en la esencia inicial es la intimidad.

Ciertamente, los griegos han pensado y hablado mucho menos sobre esta esencia inicial de ἀλήθεια que sobre λήθη, porque ἀλήθεια es para ellos el inicio simple de todo lo que llega a la presencia. Por eso, los griegos no tuvieron ninguna necesidad y ningún motivo para dirigir su poetizar, pensar y decir hacia atrás de este inicio o más allá de él. Para los griegos emerge en este inicio de manera suficiente lo que es confiado al decir de su poetizar y de su pensar, a su creación y a su composición. Sin embargo, nosotros, quienes hemos llegado tarde, precisamente con el fin de vislumbrar este inicio primordial de la historia de Occidente, aunque sólo sea en el recuerdo, tenemos que prestar atención explícitamente a ello y seguir las indicaciones que nos proporciona la palabra «desocultamiento».

Al seguir la tercera indicación mencionada hasta ahora, y al pensar la esencia opuesta al «desocultamiento» más allá de los límites de la oposición usual (verdad-no-verdad), las dos indicaciones mencionadas primero asumen una fisonomía más clara. Que el «desocultamiento» sea referido al «ocultamiento» y a la «ocultación», ha significado más para nosotros que lo que podría producir un mero análisis verbal del «desocultamiento». Igualmente, el «des» en el desocultamiento ha revelado una multiplicidad esencial de lo «oposicional» y ha dado una señal en la esencia conflictiva de la verdad. Pero si ahora, a partir de la mirada de λήθη, entrevemos el *rasgo fundamental del albergue* que aparece en la esencia de la desocultación, y si este albergue alberga en el desocultamiento lo que tiene que albergar y salvar, entonces surge la pregunta por lo que podría ser el desocultamiento mismo, de manera que éste pueda actuar como lo que alberga y salva.

De este modo, se hace necesario seguir una *cuarta indicación* que la palabra que traduce «desocultamiento» ofrece a nuestra atención meditativa. Lo que en esta cuarta y última indicación llama nuestra atención y lo que debemos aprender a experimentar lentamente, fue mencionado aún menos por los griegos, fue pensado aún menos explícitamente y fue fundado aún menos explícitamente, que los rasgos mencionados anteriormente en la esencia de ἀλήθεια. Sin embargo, ésta reposa inicialmente en la misma esencia, aún oculta, del desocultamiento. Veamos lo que podemos ver aquí, sin hacer referencia primero a las anteriores indicaciones. Pero, al hacer esto, se fortalecerá necesariamente también la apariencia de que estamos interpretando, ahora más que nunca hacia atrás, algo en la esencia griega de ἀλήθεια que no reside en ésta. Medido contra las barreras del horizonte de la historiografía, de lo constatable historiográficamente y de los «hechos» apreciados por todas partes, lo que es dicho aquí «acerca» de la ἀλήθεια es «de hecho» una interpretación dicha dentro de ella. Al contrario, si no forzamos los horizontes historiográficos sobre la historia y la cubrimos con ellos, si más bien dejamos ser al inicio el inicio que es, entonces tiene cabida otra ley. De acuerdo con esta ley, no podemos ingresar suficientemente a lo inicial, o, dicho mejor, no podemos interpretarlo de manera suficiente por fuera de él, mientras sólo atendamos a esto inicial en el rigor de su esencia y no quedemos suspendidos de nuestra propia arbitrariedad.

Pues la reflexión que intenta investigar la esencia de la «verdad», de ninguna manera quiere, en el afán autosatisfecho de la erudición, descubrir simplemente lo que anteriormente fue o lo que no fue mencionado. Esto sólo podría ser una preparación para la verdad esencial, la cual es «más viva» que la «vida» tan invocada del hoy, y que concierne al destino histórico del hombre, porque esta esencia ha llegado ya a la presencia para nosotros ahora y desde hace mucho tiempo, sin que pensemos acerca de ello o nos dispongamos nosotros mismos para ello.

Lo que intentamos traer ahora en la mirada esencial, a través de la cuarta indicación, pertenece *aún más inicialmente* a la esencia de la ἀλήθεια que la contra-esencia mencionada hasta ahora en toda su multiplicidad. Puesto que nuestra mirada tiene que dirigirse ahora a algo que llega a la presencia aún más inicialmente en la ἀλήθεια, por eso, junto con la ἀλήθεια y a través de ésta, es desocultado previamente todo lo otro, y lo desoculto es aún más próximo para nosotros que lo más próximo, es decir, más próximo que lo que emerge primero de otra manera para nosotros en la esencia de ἀλήθεια. Porque a lo que nos dirigimos ahora es aún más próximo para nosotros que lo más próximo ordinariamente y en «primer término», y es, por tanto, correspondientemente más difícil de ver. De este modo, en el fervor del ver ordinario de la percepción sensible, pasamos por alto también lo que es válido y sirve bajo las cosas visibles y entre éstas y nuestra visión, lo más próximo de todo, a saber, la claridad y su propia transparencia, a través de la cual se apresura la impaciencia de nuestro ver y tiene que apresurarse. Experimentar lo más próximo es lo más difícil. En el curso de nuestros procederes y de nuestras ocupaciones es pasado por alto precisamente como lo más fácil. Porque lo más próximo es lo más familiar, no necesita de ninguna apropiación en particular. No pensamos acerca de ello. Así permanece lo que es por lo menos digno de pensamiento. Lo más próximo aparece, por tanto, como si fuera algo fútil. El hombre nunca ve primero, hablando estrictamente, lo más próximo, sino siempre lo cercano a lo más próximo. La impertinencia y la premura de lo cercano a lo más próximo expulsa lo más próximo y su cercanía del dominio de la experiencia. Esto se sigue de la ley de proximidad.

Esta *ley de proximidad* se funda en la *ley del inicio*. El inicio no deja emerger en primer término su iniciación, sino que, en lugar de ello, retiene en su propia intimidad su carácter de ini-

cio. El inicio se muestra primero en lo iniciado, pero aquí tampoco inmediatamente y como tal. Si bien lo iniciado aparece como lo iniciado, su inicio y finalmente la completa «esencia» del inicio pueden permanecer aún velados. Por eso, el inicio se desvela primero en lo que ha emanado de él y ha llegado en cierto sentido ya desde él. El inicio deja inicialmente tras de sí la proximidad de su esencia inicial y de este modo la oculta. Por tanto, una experiencia de lo inicial no garantiza en absoluto la posibilidad de pensar el inicio mismo en su esencia. El primer inicio es, en realidad, lo decisivo de todo; sin embargo, no es el *inicio inicial,* es decir, el inicio que al mismo tiempo se despeja a sí mismo y su dominio esencial y de este modo inicia. La iniciación del inicio inicial acaece-propicia por último. Pero no sabemos ni el modo ni el instante del fin último de la historia, ni siquiera su esencia inicial.

Por consiguiente, el *cumplimiento de la historia del primer inicio* puede ser una señal de la proximidad del inicio inicial, el cual incluye la historia futura en su proximidad. De acuerdo con la ley que rige el inicio en su inicio, los griegos, por tanto, *pasan necesariamente por alto* lo que es más próximo a la esencia de la ἀλήθεια. Este pasar por alto no procede de una falta de atención; no es la consecuencia de negligencia o de incapacidad, sino al contrario: debido precisamente a su fidelidad a la experiencia más inicial del inicio que aún se retrae, *los griegos pasan por alto lo inicial del inicio.* Pero porque, por otro lado, lo más próximo, y sólo éste, se esencia ya en todo lo que es próximo, lo más próximo de la esencia de la ἀλήθεια también tiene que ser expresado en el habla de los griegos, aunque solamente de manera incidental, es decir, en el sentido de algo visto vagamente, mas no explícitamente considerado.

El pasaje de la *Ilíada* (B, 348 ss.) dilucidado anteriormente, donde Néstor habla del retorno de los griegos y del rayo de Zeus sobre la derecha con ocasión de su partida para Troya, reveló una conexión interna entre ψεῦδος, distorsión, como una ocultación y, consecuentemente, también como una desocultación, y φαίνειν, mostrar como dejar aparecer. Lo desoculto, lo que yace «a la luz del día», es lo que aparece por sí mismo y apareciendo se muestra a sí mismo, y en este mostrarse llega a la presencia, es decir, para los griegos, «es». De este modo, la experiencia griega es una revelación de la relación más original

entre lo desoculto y lo que aparece. Ambos son, en cierto sentido, lo mismo y, no obstante, de nuevo no lo mismo; pues en la esencia del aparecer se oculta una ambigüedad, la cual puede decidirse de este o aquel modo. El aparecer se funda en un puro brillar, bajo el cual entendemos un despejar emergente. Pero el mismo aparecer es un mostrarse que encuentra una recepción y una percepción. La percepción *puede* aprehender ahora lo que se muestra solamente como lo que es percibido en la percepción; y puede pasar por alto como algo incidental, y, por último, olvidar, el aparecer que se esencia en el mostrarse, es decir, el aparecer en el sentido del puro brillar y emerger. Lo desoculto es entonces experimentado cada vez más solamente en su relación con el hombre y a partir del hombre, es decir, en su carácter como algo encontrado. Pero no es por ello necesario que el hombre, aunque piensa enfáticamente la relación del ser con él mismo en términos de él mismo, pueda ponerse también a sí mismo como «sujeto» en el sentido moderno y declarar el ser como su representación.

Al ser-sí-mismo del hombre pertenece, realmente por necesidad, la *mismidad* y la *búsqueda de sí mismo* como su inesencia. Sin embargo, éstas de ninguna manera coinciden con la yoidad, constitutiva de la esencia de la «subjetividad», es decir, la soberanía insurrecta del hombre moderno. Pero tampoco la esencia de la yoidad consiste en la exclusión que aísla al individuo del resto de los entes, la cual es llamada «individualismo». Metafísicamente pensada, la esencia de la yoidad consiste, más bien, en que el yo hace todo otro ente algo que está enfrente de él, su objeto, su estar enfrente y su objeto proyectado. La esencia de la yoidad (egoidad) tiene su rasgo distintivo en la experiencia de todo ente como objetivo y como el estar puesto al frente de su re-presentar, de tal modo que la yoidad sucede justamente en la totalidad del ente y presenta esto en sí mismo como algo que tiene que ser dominado. Solamente en el dominio esencial de la subjetividad se hace históricamente posible una época de los descubrimientos cósmicos y de las conquistas planetarias, porque sólo la subjetividad enarbola los límites esenciales de una objetividad incondicionada, y lo hace en último término de este modo como una pretensión de su voluntad. La esencia de la subjetividad, a saber, la egoidad de la *perceptio* y la *repraesentatio*, es tan esencialmente diferente del «egoís-

mo» del yo individualizado que, de acuerdo con Kant, a la esencia de la yoidad pertenece precisamente el actuar de la conciencia en general como la esencia de una humanidad que se pone a sí misma. El ser-sí-mismo, en el sentido de la subjetividad y egoidad, se despliega más tarde en múltiples figuras que se destacan como nación y como pueblo. Los conceptos de «pueblo» y de «nación» se fundan en la esencia de la subjetividad y de la egoidad. Solamente cuando la metafísica, es decir, la verdad del ente como un todo, es fundada en la subjetividad y en la yoidad, los conceptos de «nación» y «pueblo» obtienen ese fundamento metafísico a partir del cual ellos podrían tener posiblemente una relevancia histórica. Sin Descartes, es decir, sin la fundación metafísica de la subjetividad, Herder, esto es, la fundación de la nacionalidad de los pueblos, no puede ser pensado. Si se pueden establecer retrospectivamente o no relaciones historiográficas entre ambos es indiferente, puesto que las relaciones historiográficas son siempre sólo la fachada y en la mayoría de los casos la fachada que oculta las conexiones históricas. En tanto no conozcamos con suficiente claridad la esencia propia de la subjetividad como la figura moderna del ser-en-sí-mismo, caemos en el error de creer que la eliminación del individualismo y de la dominación del individuo es ya de por sí una superación de la subjetividad. A diferencia del «individualismo» del siglo XIX, el cual protegió el pluralismo y el «valor» de lo singular y tuvo como su contra-esencia la indistinción de la multitud, Nietzsche ve emerger una nueva forma de humanidad, caracterizada por lo «típico».

En una nota del año 1888 (*Wille zur Macht,* 819) Nietzsche dice: «El sentido y el placer en la *nuance* (la propia modernidad), en lo que *no* es general, corren contrarios al instinto, que tiene su placer y poder en la concepción de lo típico...». Lo que Nietzsche entiende por «tipo» es la subjetividad que, sobre la base de la voluntad de poder, es instalada en la dominación incondicionada y es endurecida en el sentido de la «voluntad». El «síntoma de la fuerza» de esta subjetividad, es decir, la señal del instinto hacia el tipo, es la *«preferencia para las cosas cuestionables y temibles...»* (*W.z.M.,* 852). Nietzsche no «predica» aquí una moral desenfrenada o una «filosofía» especial para los alemanes, sino que piensa, como el pensador que es, el ente en su ser. Él piensa lo que *es* históricamente el mundo, lo que, por-

que es ya, es lo que recién llega[19]. Tan pronto como dejamos de interpretar la metafísica de Nietzsche de acuerdo con las representaciones burguesas del siglo XIX, y pensamos en su lugar en la conexión histórica, a la cual pertenece exclusivamente, es decir, sobre la base de su relación con la metafísica del idealismo «objetivo», y con la metafísica occidental como un todo, reconocemos que en el concepto del «superhombre» de Nietzsche aparece la contra-esencia de la «conciencia absoluta» de Hegel. Pero los conoceremos a ambos sólo cuando hayamos comprendido de manera suficiente la esencia de la subjetividad.

La forma de la esencia de la subjetividad incluye en sí misma un modo de mismidad del hombre. Pero no toda mismidad es necesariamente subjetividad[20]. Mientras desconozcamos esto, correremos a toda hora el peligro de interpretar mal la prioridad que tiene lugar en el ser-sí-mismo del hombre como «subjetividad» o, incluso, como «subjetivismo». La usual presentación de la sofística griega y del socratismo cayó víctima de esta superficialidad de la comparación historiográfica y de la mezcla. Ahora bien, en tanto el pensar de Platón, pero también la metafísica de Aristóteles, pasaron ya por la confrontación con la sofística y el socratismo, el ser-sí-mismo del hombre y, consecuentemente, su fundamento esencial, recibieron una peculiar primacía al comienzo de la metafísica. Esto se muestra inmediatamente en el modo como el ente, en cuanto lo que aparece en lo desoculto, es determinado exclusivamente con respecto a la percepción (νοῦς) y a la ψυχή, la esencia de la «vida». Así se llega finalmente a la proposición expresada por Aristóteles en su tratado Περὶ ψυχῆς (Γ 8, 431 b 21): ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι... «El alma –la esencia de la "vida"– es de cierta manera el ente»; es decir, de cierta manera el ser del ente, como perceptividad de lo percibido, se funda en el «alma». Esto suena como una proposición de la *Crítica de la razón pura* de Kant de acuerdo con la cual las condiciones de posibilidad de la experiencia son al mismo tiempo las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia. Pero la tesis de Aristóteles *sólo* suena así. Aristóteles no quiere decir que el ser del ente reposaría y consistiría en la representatividad por medio de un yo

[19] F. Nietzsche, *op. cit.*, XIV, *W.z.M.*, n. 852.
[20] Véase *Ser y Tiempo*, § 64.

que representa, es decir, como sujeto de la conciencia y de su autocerteza. Evidentemente, el ser del ente, como el ser de lo que se muestra a sí mismo y aparece, es el desocultamiento, pero éste tiene aún su esencia en la *physis*.

En realidad, Aristóteles llama el ente propiamente dicho (*Met.*, α 1) τὰ φανερώτατα πάντων, aquello que es lo que más aparece de todo, en lo que se ha mostrado ya previamente y en todas las cosas y por todas partes. Pero τὰ φανερώτατα πάντων retiene la determinación distinguiente τὰ τῇ φύσει φανερώτατα πάντων (993 b 11), la cual aparece de tal modo, que su aparecer es determinado sobre la base del emerger-por-sí-mismo, φύσις.

Por lo tanto, al comienzo de la metafísica es retenido al mismo tiempo el aparecer en el sentido de emerger y de surgir, y también el aparecer en el sentido del mostrarse para una percepción o para un «alma». Aquí se oculta el fundamento del peculiar carácter perturbador del tránsito, que señala la metafísica en su comienzo y la deja llegar a ser lo que es: por un lado, con respecto al inicio, el último despejamiento del primer inicio y, por el otro, con respecto a su continuación, el primer comienzo del olvido del inicio y el ponerse en marcha de su ocultación. Porque la época posterior interpreta el pensar de los griegos sólo en términos de posiciones metafísicas más tardías, es decir, a la luz de un platonismo o aristotelismo, y puesto que ella interpreta además a Platón, así como también a Aristóteles, bien sea de una manera medieval, bien sea de una manera moderna leibniziano-hegeliana o, incluso, de un modo neo-kantiano, es casi imposible para nosotros hoy un recuerdo de la esencia inicial del aparecer en el sentido del emerger, es decir, pensar la esencia de la φύσις. De acuerdo con ello, la relación esencial entre φύσις y ἀλήθεια también permanece oculta. En caso de que sea referida a ella, la indicación parece muy extraña. Pero si φύσις significa un emerger que se muestra, y nada de lo que podría mencionarse con «*ratio*» o «naturaleza», y si φύσις es una palabra igualmente originaria para lo que es nombrado con ἀλήθεια, ¿por qué entonces el poema didáctico de Parménides sobre la ἀλήθεια no debe portar el título: περὶ φύσεως, «Sobre el emerger en lo desoculto»?

Nosotros, hoy día, solamente conocemos difícil y lentamente la inesencia distorsionada de la traducción de φύσις por «naturaleza». Pero, si bien la hemos conocido, estamos aún lejos de

una transformación del experimentar y el pensar, que podría traernos una vez más a la proximidad del *inicio venidero.* Sin tener a la vista la esencia de φύσις, no veremos tampoco *lo más próximo* a ἀλήθεια y hacia lo cual nuestro pensamiento reside ahora en el concepto.

b) La cuarta indicación: lo abierto como el inicio esencial del desocultamiento. Referencia a *Ser y Tiempo* y a Sófocles, *Αἴας* V, 646 ss. El tiempo como lo que deja aparecer y oculta. Referencia a Hölderlin. El tiempo como «factor» en la época moderna. La esenciación de la apertura en el desocultamiento. La «identificación» de apertura y libertad. Ἀλήθεια como lo abierto del despejamiento.

Concluiremos nuestra dilucidación de la esencia de ἀλήθεια con el intento de seguir una cuarta indicación, proporcionada por la traducción de ἀλήθεια como «desocultamiento».

En un pensamiento preliminar podemos decir que lo *abierto* actúa en la esencia del desocultamiento. La palabra «abierto» nos hace pensar primero en lo que no está cerrado, por tanto, en lo que es desvelado. Pensado de este modo, lo abierto se prueba como una consecuencia de la apertura y del descubrir. Por ahora, no se ha decidido si lo abierto tiene que ser o no el fundamento esencial de lo desoculto, que proporciona en primer término la posibilidad del desocultamiento, en lugar de ser sólo su resultado. Antes que todo esto, es preciso ver que los griegos experimentaron en el ámbito esencial de la ἀλήθεια lo que necesitaban para hablar de alguna manera de lo abierto. Pero en ninguna parte entre los griegos encontramos el concepto esencial de lo abierto. Al contrario, en el ámbito esencial de la ἀλήθεια y del pensar griego sobre el ser, encontramos palabras y nombres referidos sólo de manera aproximada a lo que llamamos lo abierto.

Como testimonio de esto nos sirve una simple sentencia de la poesía griega. Se escoge aquí esta sentencia precisamente porque ella nos brinda la oportunidad de pensar en un modo misteriosamente simple la unidad esencial de las palabras griegas fundamentales, la cual hemos considerado en más de una ocasión en el curso de nuestra meditación. La sentencia nombra

la relación entre ocultar y desocultar, aparecer y emerger. Se proporciona de este modo inmediatamente sobre todo la indicación sobre lo que orienta nuestra presente reflexión. Pero la sentencia habla al mismo tiempo de lo que podría ser llamado un prólogo para el decir de la esencia del ser.

La sentencia trata del «tiempo». En *Ser y Tiempo* el tiempo es experimentado y nombrado como el pró-logo para la palabra «del» ser. La sentencia griega del tiempo se encuentra en la tragedia de Sófocles *Aἴας* (V, 646 ss.) y reza como sigue:

> ἅπανθ' ὁ μακρὸς κἀναρίθμητος χρόνος
> φύει τ' ἄδηλα καὶ φανέντα κρύπτεται·
>
> «El amplio e inaprensible tiempo para el calcular deja emerger todo lo que
> no es abierto, así como también oculta (de nuevo) lo que ha aparecido en él mismo.»

Consideremos esta sentencia a partir de su final. La última palabra es κρύπτεται. Κρύπτεσθαι significa retirar en sí, albergar en sí de vuelta y ocultar. En dicho modo se oculta «el tiempo», χρόνος. «Tiempo» es inicialmente para los griegos siempre sólo el tiempo «correcto» o «incorrecto», el tiempo apropiado o inapropiado. Eso significa que cada ente tiene siempre *su* tiempo. El «tiempo» es en todo caso «el tiempo en el cual» sucede esto o aquello, es decir, el «tiempo-punto», el cual no menciona aquí lo «puntual» del «ahora», sino el «punto» en el sentido de la posición, el lugar, al cual pertenece temporalmente lo que aparece en su aparecer. El «tiempo» no es aquí una «serie» o una «secuencia» de «ahora-puntos» indiferentes. Al contrario, el tiempo es algo que en su modo tiene en sí mismo consigo el ente, lo pone en libertad y lo revoca.

El «tiempo» entendido de manera griega, χρόνος, corresponde en esencia a τόπος, el cual traducimos erróneamente por «espacio». Τόπος es lugar y, en realidad, el lugar al cual pertenece algo, por ejemplo, el fuego y la llama arriba, agua y tierra abajo. Así como τόπος dispone la pertenencia de un ente al lugar que habita, así el χρόνος regula la pertenencia del aparecer y del desaparecer en su destinado «luego» y «cuándo». Por eso, el tiempo es llamado μακρός, «amplio», en el sentido de su posi-

bilidad, indeterminable por el hombre y siempre impresa por el tiempo respectivo, para liberar el ente en el aparecer o para contenerlo. Puesto que el tiempo tiene su esencia en este dejar aparecer y en este revocar, el número no tiene ningún poder frente a él. Lo que asigna a todo ente, su tiempo de aparecer y desaparecer, se retrae esencialmente de todo cálculo.

El hecho de que el dios de los griegos, quien es más antiguo que el mayor de los dioses olímpicos, el «antiguo padre» de Zeus, sea llamado «Kronos», «tiempo», puede ser apreciado por nosotros solamente si sabemos que las divinidades griegas consisten en general en una mirada y en un aparecer, y que el «tiempo» es lo que deja aparecer y ocultar. En la esencia albergadora del antiguo dios «Kronos» residen los «antiguos amigos» de quienes «surge todo poder» (Hölderlin, naturaleza y arte, o Saturno y Júpiter, IV, 47)[21]. La esencia inicial del tiempo es esencialmente alejada del número, del cálculo y de todas las «artes»: ἀναρίθμητος.

De hecho, ya entre los griegos, a saber, en la *Física* de Aristóteles, la esencia del tiempo fue comprendida precisamente sobre la base del «número». Ciertamente, esto da que pensar, sobre todo porque la determinación aristotélica de la esencia de χρόνος ha dominado desde entonces la interpretación occidental de la esencia del tiempo hasta la hora presente. No solamente en las fórmulas matemáticas de la física moderna, sino en general en todo comportamiento humano hacia el «tiempo», éste se hace un «factor», es decir, un «trabajador» que «trabaja», o bien «contra», o bien «para» el hombre, a saber, «en contra» o «a favor» del cálculo, por medio del cual el hombre que elabora proyectos domina el ente, y se asegura él mismo en ellos. En términos modernos, el tiempo es algo que el hombre tiene en cuenta y, en realidad, como el marco vacío del transcurrir de los acontecimientos uno tras otro. En todas partes, no sólo en la física, el tiempo es el «parámetro», es decir, las coordenadas por medio de las cuales (παρά) opera toda medida (μέτρον) y cálculo. El hombre utiliza y consume el tiempo como «factor». Como una consecuencia de esta disposición, que consume y utiliza, el hombre tiene cada vez menos tiempo a pesar de su ahorrar

[21] Hölderlin, WW (Hellingrath), IV, p. 47.

tiempo, y ésta es la razón por la que el ahorro y la economía del tiempo son necesarios en los más pequeños procedimientos de la tecnología. El hombre moderno, el sujeto, para quien el «mundo» se ha convertido en un único «objeto» uniforme, convierte también el tiempo en un objeto de uso. Por tanto, el hombre moderno «tiene» siempre cada vez menos tiempo, porque él ha tomado posesión del tiempo previamente sólo como lo calculable y ha hecho de él algo que lo ha obsesionado, aunque él es presuntamente el ordenador cuyo orden domina el tiempo. Al contrario, para el pensar griego inicial, el tiempo, siempre como tiempo que dispensa y tiempo dispensado, toma esencialmente a su disposición al hombre y a todo ente y ordena por todas partes el aparecer y desaparecer del ente. El tiempo desoculta y oculta.

Sin embargo, el tiempo puede κρύπτεσθαι, ocultar de regreso a sí mismo, sólo lo que ha aparecido: φανέντα. El ente que llega a la presencia y se oculta en la ausencia por el «arrastrar» del tiempo, se comprende aquí a partir del aparecer. Pero lo que aparece sólo es lo que es en tanto se muestra y emerge. Por eso, algo tiene que esenciar lo que deja emerger lo apareciente. Φύσις, φύειν (véase arriba λήθη - mito) es dicha de la tierra, ἡ γῆ φύει –la tierra deja surgir–. Con frecuencia y también correctamente se traduce φύειν por «crecer», pero al hacerlo de este modo no podemos olvidar pensar este «llegar a ser» y este «crecer» de manera griega como un surgir, a partir del ocultamiento, del germen y de la raíz en la oscuridad de la tierra, a la luz del día. Aún ahora decimos también, aunque por supuesto solamente como una figura del habla: el tiempo lo trae a la luz del día; toda cosa necesita (con el fin de surgir) su tiempo. El φύειν de φύσις, el dejar surgir y el emerger, deja aparecer lo que emerge en lo desoculto.

Sin embargo, Sófocles no emplea la palabra ἀλήθεια –desocultamiento– en su sentencia sobre el tiempo, el tiempo que oculta (κρύπτεται) y deja emerger (φύει). Él tampoco dice que el tiempo deja emerger lo oculto, φύει τὰ λαθόντα, sino que dice: φύει τὰ ἄδηλα –el tiempo deja surgir en el aparecer lo que está determinado para aparecer, aunque aún no es δῆλον; ἄ-δηλον, lo no-abierto–. Correspondientemente a lo no-abierto, como lo oculto, lo des-oculto es la apertura, es decir, lo surgido en lo abierto y lo aparecido en el carácter de lo abierto. *Lo abierto*

se *esencia en el desocultamiento.* Lo abierto es lo más próximo que podemos co-pensar en la esencia del desocultamiento, aunque sin tenerlo en cuenta expresamente o sin considerarlo propiamente, mucho menos mirarlo previamente en su propia esencia, de tal modo que la presencia de esto abierto pueda ordenar y dirigir toda nuestra experiencia del ente. Sabemos ya que lo desoculto y el salir de lo oculto (ἀληθές) tienen una relación eminente con ἔπος, μῦθος, λόγος, es decir, con la palabra. Decir y leyenda están esencialmente referidos al φαινόμενον, a lo que se muestra en el desocultamiento. El decir desocultable del enunciado es, por eso, aún para Aristóteles ἀποφαίνεσθαι –traer al aparecer–. En lugar de ἀποφαίνεσθαι Aristóteles dice frecuentemente, como Platón y los antiguos filósofos, δηλοῦν –localizar en lo abierto[22]–. En el hablar de desocultamiento (ἀλήθεια), φύσις (emerger en lo desoculto), φαίνεσθαι (el aparecer y dejar aparecer), κρύπτεσθαι (el ocultar), λανθάνειν (del ser oculto), lo que siempre es nombrado, aunque en la mayoría de los casos sólo incidentalmente, es τὸ δῆλον, lo que se presenta dentro de lo abierto y es, por tanto, lo abierto.

La esencia del desocultamiento nos proporciona una indicación sobre lo abierto y el carácter de lo abierto. Pero, ¿qué es esto? Aquí los griegos guardan silencio. Nos encontramos sin soporte o asistencia cuando se hace necesario reflexionar sobre la esencia de lo abierto que actúa en ἀλήθεια. Este pensar parecerá extraño a la opinión corriente, precisamente porque muestra que lo abierto no es de ninguna manera primero y solamente un resultado o consecuencia de la desocultación, sino que es el fundamento y el inicio esencial del desocultamiento. Pues desocultar, esto es, dejar aparecer en lo abierto, sólo puede ser lo que realiza lo abierto previamente y es, de este modo, esencialmente abierto o, como también podemos decir, es ya «libre» por sí mismo. La esencia de lo abierto aún oculta, como la apertura-misma inicial, es la *libertad.*

Con esta identificación de apertura y libertad nos relacionamos con algo familiar y logramos hacer comprensible de este modo la esencia de lo abierto. Pero, de hecho, esto es mera apariencia, y

[22] Véase *Ser y Tiempo,* § 7, el cual hay que pensar conjuntamente con el § 44.

es, incluso, una doble, en tanto la «identificación» de apertura y libertad, *pensada correctamente, fundamenta una apertura todavía* oscura en la esencia de la libertad, cuyo origen es igualmente oscuro. En toda metafísica, la esencia de la «libertad» es comprendida en la relación esencial con la «voluntad», y la libertad de la voluntad es comprendida como la caracterización de una facultad del alma, es decir, comprendida con respecto al comportamiento humano. Pero para nosotros ahora es una cuestión pensar la esencia de la libertad en la unidad esencial con la ἀλήθεια pensada más inicialmente y, en realidad, con miras a aclarar la esencia de lo abierto. De este modo podríamos comprender la libertad, a la cual el hombre tiene que haber llegado primero, de acuerdo con su esencia, si él está en capacidad de dejar ser el ente en lo abierto, en lo que es como ente.

Lo libre es la garantía, el paraje que alberga, para el ser del ente. Lo abierto, como lo libre, es lo que alberga y el albergue del ser. En realidad, se piensa lo abierto, lo libre y lo vasto como condiciones del desbandarse, de la dispersión y de la distracción. Lo abierto y su extensión, en la amplitud de lo ilimitado y de lo sin límite, son zonas donde faltan los indicios y se pierde todo domicilio en la inconstancia. Lo abierto no proporciona ningún albergue o seguridad. Antes bien, lo abierto es el espacio de juego de lo que aún es indeterminado e irresuelto y es, por tanto, una ocasión para el error y el extravío. De este modo, surgen inmediatamente dos inquietudes con respecto a lo abierto. En primer lugar, en correspondencia con la libertad inicial, ¿cómo debe suponerse lo abierto para que sea la esencia inicial del desocultamiento? En segundo lugar, ¿cómo puede ser lo abierto esencialmente albergable?

No puede negarse que la esencia inicial de la verdad, ἀλήθεια, remite a la esencia de lo abierto. Aunque los griegos no piensan ni nombran expresamente lo abierto como la esencia de ἀλήθεια, ellos la experimentan, empero, constantemente de acuerdo con un punto de vista, a saber, lo abierto en la forma esencial de lo despejado y del despejar, y esto, a su vez, en el brillar de la luz que proporciona claridad. Hemos mencionado ya incidentalmente lo abierto como lo despejado, cuando caracterizamos los δαίμονες y θεάοντες como los que miran y aparecen en la luz, y hemos indicado ya la conexión entre despejamiento y luz. La luz es el irradiar determinante, el brillar y el aparecer. «La luz» en sen-

tido preeminente brilla como la luz del sol. Con base en la «alegoría de la caverna» de Platón podemos comprobar inmediatamente la conexión entre sol, luz, desocultamiento y desvelamiento, por un lado, y oscuridad, sombra, ocultamiento y velamiento, por el otro.

La referencia a la esencia de ἀλήθεια en el sentido de lo abierto del despejamiento y de la luz nos servirá para concluir nuestra dilucidación sobre la experiencia griega de la esencia de la verdad. Aparentemente, entonces, sólo necesitamos dar unos pocos pasos más para explicar esta esencia de la verdad de un modo que pueda satisfacer también las pretensiones del pensar ordinario, esto es, moderno.

c) Luz y mirada. La explicación «natural» del despejar mediante la «visión» de los griegos, frente a la mirada desocultadora. La mirada perceptiva. Ἀλήθεια: el acaecer-propicio en el paisaje de la noche que oculta la mañana. Θεᾶν - ὁρᾶν y teoría.

La luz, comprendida como claridad, confiere primero la posibilidad de la mirada y, con ello, la posibilidad del mirar que sale al encuentro, así como del mirar aprehensible. Mirar es un acto del ver. El ver es una capacidad del ojo. Con esto parece que buscamos un «punto» que pudiera explicar completamente la ἀλήθεια como la esencia de la verdad para los griegos, es decir, la esencia del despejar y de lo abierto. Los griegos eran, como se dice, «hombres de lo visual». Aprehendieron el «mundo» primariamente por los ojos y, por consiguiente, prestaron atención «naturalmente» al mirar y a la mirada. Así, tuvieron que considerar la luz y la claridad. Desde el despejar y el aclarar y la transparencia (διαφανές) de la luz hay solamente un pequeño paso al despejamiento y a lo despejado, es decir, precisamente a lo abierto y, por tanto, a lo desoculto como lo esencial. Si tenemos en cuenta el hecho de que los griegos fueron «hombres de lo visual», y si pensamos el desocultamiento como apertura y despejamiento, entonces la prioridad esencial de ἀλήθεια se hace «comprensible» de repente. Esta referencia a la característica fundamental de lo abierto en la esencia de ἀλήθεια nos conduce por la senda de la explicación «más natural» de ἀλήθεια.

La esencia griega de la verdad, lo desoculto, lo abierto, lo iluminado, lo claro, se explica a partir del hecho de que los griegos eran «hombres de lo visual». Con esta «explicación» podríamos concluir nuestra discusión de la esencia de la ἀλήθεια. Sin embargo, con el fin de concluir esta discusión un poco más ordenadamente, debemos eliminar un momento un tanto perturbador. Se ha dicho que los griegos eran «hombres de lo visual» y, por tanto, su interpretación del mundo se centró en el ver, la vista y la luz. Pero, ¿por qué los griegos eran «hombres de lo visual»? ¿No son todos los hombres «hombres de lo visual»? Ciertamente lo son, en tanto tienen ojos y ven. Pero la caracterización nombrada de los griegos debe mostrar que para éstos «el ojo» desarrollaba un papel particular. Volvamos de nuevo a la pregunta: ¿por qué? Se podría responder: porque allí, en Grecia, la luz es particularmente impresionante. Pero entonces no sería el ojo como ojo, sino la luz lo que predomina y determina la prioridad del despejar. Además, el poder de la luz no es menos dominante en la tierra de los egipcios y en cierto grado en la tierra de los romanos. Y no encontramos allí nada de la esencia de la verdad en el sentido de ἀλήθεια. Pero precisamente esto demuestra, se podría replicar, que los griegos eran «hombres de visión» en un grado particular. Esto es simplemente un hecho dado. Éste es algo «último» y, de cierto modo, la «sustancia» de esta humanidad. Ahora bien, de ninguna manera queremos negar el «hecho» de que los griegos eran «hombres de visión», o que en su mundo la luz y el ver desempeñaron un papel primordial. Permanece todavía la pregunta y, a pesar de todos los «hechos», tiene que preguntarse de nuevo si la referencia a esos hechos «explica» al menos la esencia de ἀλήθεια, y si dicha esencia en general permite ser «explicada» por medio de «hechos» o por algo derivado de «hechos». Podríamos, incluso, ir más allá y preguntar si la «explicación» en general, con respecto a lo que es esencial, nos lleva y podría llevarnos alguna vez a lo esencial de la esencia. Nos aproximamos con ello a la pregunta de qué carácter y en qué sentido sería la meditación que hemos seguido aquí sobre la esencia de ἀλήθεια.

¿En qué contribuye decir que los griegos eran «hombres de visión» para la dilucidación de la esencia de la verdad como desocultamiento, apertura y despejamiento? No dice absolutamente nada, porque no puede tener el más mínimo significado. Ese he-

cho no puede significar nada, porque el actuar efectivo de los ojos no proporciona ninguna información y *no puede* dar ninguna información sobre la relación del hombre con el ente. ¿Qué es precisamente un «ojo» sin el poder ver? No vemos porque tenemos ojos, sino que tenemos ojos porque podemos «ver». Pero, ¿qué significa «ver»? Entendemos por ello, de acuerdo con el concepto más amplio, en el cual se funda también toda «óptica» física, fisiológica y estética, un dejar salir inmediatamente a la luz el ente, las cosas, lo viviente, los hombres. ¿En qué ayuda, empero, cualquier luz, no importa cuán luminosa sea, y qué podría hacer un instrumento óptico, no importa cuán refinado y manejable sea, si el poder ver mismo no ha hecho divisable de antemano un ente por medio del sentido visual y de la luz? Así como el ojo no es nada sin un poder ver, el poder ver permanece, por su parte, una inhabilidad si no entra en juego en una relación establecida ya del hombre con el ente visible. Pero, ¿cómo podría aparecer un ente al hombre, si éste no se relaciona ya en su esencia con el ente como un ente? Pero, ¿cómo podría dominar esta relación del hombre con el ente como tal, si el hombre no está referido al ser? Si el hombre no tuviera ya el ser a la vista, no podría pensar siquiera la nada, mucho menos experimentar el ente. Pero, ¿cómo podría estar el hombre en esta relación con el ser, si el ser mismo no corresponde al hombre y si su esencia no es considerada para la relación con el ser? Pero, ¿qué otra cosa es esta relación del ser con la esencia del hombre que el despejamiento y lo abierto que se ha despejado a sí mismo para el desocultamiento? Si dicho despejamiento no se esenciara como lo abierto del ser mismo, entonces un ojo humano nunca llegaría a ser y nunca sería lo que es, a saber, el modo como el hombre mira en su proceder con el ente que sale al encuentro, el proceder como una mirada en la cual el ente es revelado. Puesto que la esencia inicial de la verdad es el «desocultamiento» (ἀ-λήθεια), y puesto que ἀλήθεια es ya en lo oculto lo abierto y lo autoluminoso, el despejamiento y su transparencia pueden aparecer en la forma del despejar de la claridad y de su transparencia. Solamente porque la esencia del ser es ἀλήθεια, la luz del despejar logra una prioridad. Por eso, el emerger en lo abierto conserva el carácter del brillar y del aparecer. Y, por eso, percibir lo que emerge y lo desoculto es un percibir del brillar luminoso, es decir, el ver y el mirar. Solamente porque el mirar es considerado de este modo,

el «ojo» puede recibir una prioridad. No es porque el ojo sea «como el sol», sino porque el sol, como lo radiante por sí mismo, despeja y es de la esencia de la ἀλήθεια, por lo que el ojo del hombre puede «mirar» y llegar a ser señal para la relación del hombre con lo desoculto en general. Porque la esencia de la verdad y del ser es ἀλήθεια, lo abierto, los griegos podían emplear el ojo para caracterizar la relación esencial del hombre con el ente, es decir, ψυχή, el alma, y podían hablar de ὄμμα τῆς ψυχῆς, del «ojo del alma».

Pero los griegos también hablan del diálogo «del alma» consigo misma (λόγος), y la esencia del hombre consistiría en el λόγον ἔχειν. Si, en consecuencia, la esencia del «alma» es determinada por el λόγος y, en realidad, de manera tan esencial como la determinación por medio de la mirada perceptiva, y si esto último se esencia en el despejar de ἀλήθεια, entonces el λέγειν del alma humana también tiene que ser fundado por medio del λόγος, el cual en su esencia no es nada distinto que ἀλήθεια[23].

La esencia de la verdad es inicialmente ἀλήθεια, no porque los griegos eran «hombres de visión», sino que los griegos podían ser sólo «hombres de visión» precisamente porque la ἀλήθεια determina la relación de su humanidad con el ser. Esto y sólo esto, a saber, que la esencia de la verdad inicia como ἀλήθεια, pero de tal modo que al mismo tiempo se oculta, es el *acaecer-propicio* de la historia de Occidente.

De acuerdo con este inicio esencial de ἀλήθεια, el Occidente *[Abendland]* no es aún el paisaje *[Landschaft]* decidido y delimitado de la tierra, sobre la cual sobreviene la noche *[Abend]*, la cual, como noche, toma esencialmente su inicio del alba y, por eso, oculta en sí misma el amanecer de este paisaje. Porque la esencia de la verdad actúa como ἀλήθεια, lo abierto y lo despejado determinan lo que aparece en ella y la hacen corresponder a la forma esencial de la mirada que mira dentro de la luz. En la correspondencia con este mirar apareciente, el percibir descubridor y el aprehender del ente, es decir, el conocer, son comprendidos como un mirar y un ver.

La mirada del ser que mira dentro del ente es en griego θέα. El mirar aprehensible en el sentido del ver es en griego ὁράω.

---

[23] Sobre el Logos de Heráclito, véase *Gesamtausgabe Bd.* 55, pp. 185-402, así como el epílogo del editor, II, p. 405.

Ver la mirada que sale al encuentro, en griego ϑεᾶν - ὁρᾶν, es ϑεοράω - ϑεωρεῖν, ϑεωρία. La palabra «teoría» menciona, concebida simplemente, la relación perceptiva del hombre con el ser, una relación que el hombre no produce, sino más bien una relación en la cual el ser mismo pone primero al hombre.

Si las épocas más tardías, así como nosotros en la actualidad, dicen «teoría» y «teorético», todo inicio ha sido olvidado. Lo «teórico» es un producto del sujeto representativo del hombre. Lo «teórico» es «simplemente» teórico. Lo «teórico», con el fin de justificar su «pretensión de verdad», tiene que probarse a sí mismo primero por medio de la «praxis». Sin esta prueba le es negada una relación con la «realidad». Así mismo, allí donde es fijado dentro de ciertos límites un significado propio de lo teórico, se calcula que llegará algún día en que podría ser aplicado lo «práctico», cuya mirada sobre su empleo justifica primero el comportamiento meramente «teórico» como inevitable. Lo práctico, es decir, el éxito y la ejecución, es la norma y la justificación de lo teórico. Hace ya cuatro décadas que los americanos establecieron esta doctrina como filosofía del «pragmatismo». Por esta «filosofía» el Occidente no será redimido ni salvado. Pero los griegos, quienes son los únicos custodios del inicio de Occidente, experimentaron inmediatamente en la ϑεωρία una relación esencial con los ϑεάοντες, con el ϑεῖον y con el δαιμόνιον. Por eso, los griegos no tuvieron primero necesidad de imputar un «valor» práctico a la ϑεωρία, con el fin de confirmarla y de justificar su «pretensión de verdad», o con el fin de justificarla contra la sospecha de que es algo «meramente» teórico, devaluado como algo «meramente abstracto» que transcurre como un horror. ¿Podemos sorprendernos entonces, con dicho alejamiento de lo «teórico», como lo «abstracto», desde ϑέα, desde la mirada del ser, del «ateísmo» que circula no sólo entre los «librepensadores» y en el «movimiento ateísta»?

Que la experiencia fundamental griega del ser es ϑεωρία no atestigua primero y únicamente la prioridad del ver y del mirar, sino que atestigua ante todo el actuar inicial de la esencia de la ἀλήϑεια, en la cual se esencia algo así como el despejamiento, lo despejado y lo abierto. En tanto seguimos esta indicación de la esencia del desocultamiento y pensamos lo abierto, nuestra meditación sobre la esencia de la ἀλήϑεια no llega ciertamente a su fin, sino que sólo ahora es traída primero a su inicio.

d) Lo abierto en el inicio de la meditación sobre la palabra ἀλήθεια. El pensar esencial: el salto dentro del ser. El ente desoculto en el albergamiento de lo sin piso de lo abierto (lo libre) del ser. La ocultación de la decisión del otorgamiento del desocultamiento en lo abierto albergable en los hombres. La habilitación, a través del otorgamiento del ser, para mirar lo abierto: un inicio histórico. El extrañamiento del hombre frente a lo abierto.

El inicio exige de nosotros, para quienes la historia ha avanzado desde el inicio, el comienzo de una reflexión sobre la esencia de lo «abierto». Si nombramos «lo abierto» y empleamos la palabra «apertura», entonces parece como si ahí se representara algo conocido y comprensible para nosotros. Sin embargo, al contrario, todo se pierde en lo indeterminado –a no ser que tomemos seriamente la palabra «abierto» y la pensemos exclusivamente en la conexión esencial que nos ha llevado hasta ahora a una meditación más próxima sobre la esencia de ἀλήθεια–. Emplearemos la palabra «lo abierto» solamente en su indisoluble unidad esencial con ἀλήθεια y con su esencia experimentada inicialmente.

En ese contexto, lo abierto es la luz de lo que despeja por sí mismo. Lo denominamos «lo libre» y su esencia «libertad». Esta palabra tiene aquí un sentido inicial, el cual es extraño al pensar metafísico. Por eso, estamos inclinados a dilucidar la esencia de la libertad, pensada aquí como la esencia de lo abierto, sobre la base de la delimitación tradicional de varios conceptos de libertad. En nuestro intento por formular más de cerca la esencia de lo que llamamos lo «abierto», nos aproximaremos a ella de manera gradual por medio de nuestras representaciones corrientes.

Un camino que es abierto lo llamamos libre. Entrada y pasaje están garantizados. Éstos se muestran a sí mismos como lo espacioso. Lo que puede ser atravesado es conocido por nosotros como lo espacioso de los espacios, como su esencia dimensional, una esencia que podemos atribuir también al «tiempo» –cuando se habla de un «espacio-tiempo»–. Representamos con ello lo que presumiblemente encontramos primero en el nombramiento de lo «abierto»: una extensión no-cerrada y no-ocupada, preparada para la recepción y distribución de objetos.

Lo abierto en el sentido de la esencia de ἀλήθεια no significa ni el espacio ni el tiempo como son entendidos usualmen-

te, ni su unidad, el espacio-tiempo, porque todo esto tiene que tomar ya su apertura desde lo abierto que actúa en la esencia de la desocultación. De manera similar, por todas partes donde algo es «libre de...» en el sentido de lo «exento de...», o es «libre para...» en el sentido de lo «listo para...», se esencia ya una libertad a partir de lo libre, que primero libera también el espacio-tiempo como algo «abierto» en cuanto extensión y difusión. Lo «libre de» y lo «libre para» requieren ya un despejamiento, en el cual un desprendimiento y una donación constituyen una libertad más original que no puede fundarse en la libertad del comportamiento humano.

Por tanto, nunca arribaremos a lo abierto, como la esencia de ἀλήθεια, simplemente por lo abierto en el sentido de lo «extendido» o en el sentido de lo «libre» conocido comúnmente, que en cierto modo se extiende en un gigantesco contenedor que lo «abarca» todo. En sentido estricto, la esencia de lo abierto sólo se revela al pensar que intenta pensar el ser mismo, en el modo en que es pronosticado a nuestro destino en la historia de Occidente, como lo que tiene que ser pensado en el nombre y la esencia de ἀλήθεια. Todo hombre en la historia conoce el ser inmediatamente, aunque sin conocerlo aún como tal. Pero, tan innegable como es la inmediatez del conocimiento del ser, es igualmente extraño cómo se logra pensar el ser. No como si este pensar pudiera ser difícil y requiriera de preparaciones especiales para su ejecución. Si podemos hablar aquí de una dificultad, ésta radica en el hecho de que pensar el ser es lo más simple, pero lo simple es para nosotros lo más difícil.

Pensar el ser no requiere una aproximación solemne y la pretensión de una erudición intrincada, pero tampoco de la demostración de estados raros y excepcionales, como éxtasis místicos, arrobamientos y delirios. Sólo se requiere del simple despertar en la proximidad de un ente fortuito e in-aparente, un despertar que ve repentinamente que el ente «es».

El despertar para esto que «es», sobre todo, el permanecer despierto para este «es» de un ente y el vigilar el despejamiento del ente, eso constituye la esencia del pensar esencial. El «es» del ente, el ser, se muestra a sí mismo en cada caso sólo «de repente» –en griego ἐξαίφνης, es decir, ἐξαφανής, el modo en que algo irrumpe en lo que aparece a partir de lo que no aparece–. A esta no mediatizada e inmediata irrupción esencial del ser en el ente, el

cual al mismo tiempo sólo así aparece como ente, corresponde por parte del hombre un comportamiento que no retorna de repente ya como ente, sino que piensa el ser. Pensar el ser requiere en cada instancia un *salto* a través del cual *saltamos* en lo abismal desde el fundamento habitual del ente, en el cual reposa siempre primero el ente para nosotros. Es como el abismo que despeja lo libre, y que nombramos cuando no pensamos en otra cosa que en el ente como lo que «es».

Este pensar propio acontece por el «salto», pues desconoce puentes y carriles y conductores de explicación, lo cual siempre se deriva sólo del ente, porque permanece sobre el «suelo» de los «hechos». Este suelo está lleno de grietas. Nunca tiene solidez. Pues todo ente, al cual nos atenemos exclusivamente, sólo tiene solidez a causa de un olvido del ser, en el cual, empero, está presente el ente. Pero el ser no es ningún fundamento, sino lo sin-fundamento. Es llamado así porque está inicialmente desprendido de un «suelo» y «fundamento», y no requiere de éstos. El ser que «es» de un ente, no es nunca autóctono en el ente, como si el ser pudiera ser extraído del ente y establecerse en éste como su fundamento. Lo autóctono sólo es ente con respecto al ente. El ser, lo nunca autóctono, es lo sin-fundamento, lo cual parece ser una carencia, aunque sólo si es calculado en términos de ente, y aparece como un abismo en el cual nos sumergimos sin apoyo en nuestro implacable perseguir el ente. De hecho, caemos también en lo sin-fundamento, no encontramos ningún fundamento, mientras sólo conozcamos y busquemos un fundamento en la forma de un ente, y no realicemos nunca de este modo el salto en el ser, o abandonemos el paisaje familiar del olvido del ser. Este salto no requiere disgresiones o formalidades. Pues por todas partes, y siempre, y en la proximidad más próxima del ente más in-aparente se esencia ya lo abierto de la posibilidad de pensar expresamente el «es» del ente como lo libre, en cuyo despejamiento *aparece* el ente como desoculto. Lo abierto, en lo cual todo ente es liberado en su ser libre, *es el ser mismo*. Todo lo desoculto es, como tal, albergado en lo abierto del ser, es decir, en lo sin-fundamento.

Lo sin-fundamento, originariamente libre de todo fundamento y de sus hendeduras, es lo albergable inicialmente; aunque albergable no en el sentido de un «albergamiento» que el hombre busca de alguna manera dentro de un ente y que él dispone para él

mismo. El albergue de lo abierto no proporciona un lugar de un refugio a través del cual el hombre pudiera desembarazarse de su esencia. Lo abierto mismo alberga el paraje esencial del hombre, con tal que el hombre, y sólo él, sea el ente al que el ser despeja en sí mismo. Éste, como lo abierto, alberga en sí todo tipo de desocultamiento del ente. Por lo tanto, al albergar, el albergue *abierto* oculta también la decisión primordial, en cuya iniciación el ser otorga al hombre el desocultamiento, es decir, la verdad del ente como un todo. El carácter de este *otorgamiento* oculta y alberga el modo como el hombre histórico pertenece al otorgamiento del ser, es decir, el modo que lo dispone a tener en cuenta el ser y a divisar lo abierto como único ente en medio del ente. Rara vez es hecha una decisión sobre esta *atribución*. Es hecha cada vez que la esencia de la verdad, la apertura de lo abierto, es determinada inicialmente. Además, es un inicio de la historia. En realidad, el hombre histórico pertenece siempre, en tanto es, al otorgamiento del ser. El hombre, y solamente él, ve constantemente en lo abierto, en el sentido de lo libre, por el cual el «es» libera cada ente para él mismo, y sobre la base de esta liberación mira al hombre en su custodia de lo abierto. Aunque el hombre, y sólo él, ve constantemente en lo abierto, es decir, encuentra el ente en lo libre del ser, con el fin de ser alcanzado por él, él aún no está de este modo ya en la atribución de traer expresamente el ser mismo en su propiedad, es decir, en lo abierto (lo libre); esto es, de poetizar el ser, pensarlo y decirlo. Puesto que solamente el ente desoculto puede aparecer y aparece en lo abierto del ser, el hombre se mantiene, primero de improviso y luego constantemente, sólo en el ente. Él olvida el ser y en este olvido aprende sólo esto: el pasar por alto el ser y el extrañamiento frente a lo abierto.

e) Lo abierto en la forma de la progresión sin impedimento del ente. Lo abierto: lo libre del despejamiento. Lo «abierto» de la «criatura» en la octava *Elegía de Duino* de Rilke. Referencia a Schopenhauer y Nietzsche. La exclusión del animal del conflicto entre desocultamiento y ocultamiento. Lo excitado de lo viviente.

El ser, de cuyo otorgamiento el hombre no puede retraerse, incluso, en el olvido más extremo del ser, emana fuera del hom-

bre a causa del extrañamiento de la ἀλήθεια como un todo indeterminado del ente. De este modo, el ser es identificado sin distinción con el ente o dejado de lado como un concepto vacío. La *diferencia de todas las diferencias* y el *inicio de toda diferenciación,* a saber, *la diferencia entre ser y ente,* es entonces completamente allanada y con la asistencia humana es rechazada sin recelo en la omisión, a causa de una desatención de lo que tiene que ser pensado propiamente, rechazada en la manera extraña del olvido y de la desconsideración. Pero el ser permanece en la difícilmente considerada manera del ente como un todo, y obtiene su sentido de una interpretación basada en todo caso, aunque de diversos modos, en el dominio privilegiado del ente. El «ser» se hace una mera literalidad que encubre lo que se ha retraído y lo que ha sido cerrado, mientras que es precisamente lo abierto lo que abre.

El ente avanza desde y sobre el ente. Solamente esta progresión «es», pero sólo «es» en el olvido del ser mismo y de su esencia. Esta progresión ilimitada del ente, lo uno después de lo otro y lo uno en lo otro, es válida como «el ser». Esta progresión ilimitada del ente al ente remite entonces a lo «abierto», en el sentido en que hablamos de «mar abierto», cuando hemos alcanzado alta mar y desaparecen todas las fronteras de la tierra.

En este sentido Rilke comprende «lo abierto» en la octava *Elegía de Duino.* Lo «abierto» es para él la constante progresión del ente al ente dentro del ente. Lo abierto como la ilimitada progresión del ente permanece ligado a éste y encadenado al fundamento. Lo abierto de la progresión irrestringida del ente nunca llega a lo libre del ser, y es precisamente esto libre lo que la «criatura» nunca ve; porque la capacidad de ver constituye lo que es esencialmente distinto del hombre y, consecuentemente, el insuperable límite esencial entre animal y hombre. «Lo abierto» en el sentido de la *progresión incesante del ente en el ente* y «lo abierto» como lo *libre del despejamiento del ser diferenciable de todo ente* son literalmente lo mismo, pero en lo que las palabras nombran ellos son tan diferentes, que ninguna formulación de oposición sería suficiente para indicar la hendedura entre ellos; pues los opuestos, incluso los más extremos, exigen aún la mismidad del dominio, en el cual ellos tienen que ser puestos uno contra otro. Esto falta justamente aquí. La metafísi-

ca que sirve de base al biologismo del siglo XIX y al psicoanálisis, a saber, la metafísica del completo olvido del ser, origina el desconocimiento de todas las leyes del ser, cuya última consecuencia es una extraordinaria hominización de la «criatura», es decir, aquí, el animal, y una correspondiente animalización del hombre. Lo dicho aquí es una declaración realizada sobre el fundamento metafísico de un poetizar, desde el punto de vista fundamental del pensar.

Podría objetarse que con ello la poesía sería arrastrada de una manera no autorizada ante el tribunal de la filosofía. Si «filosofía» y «poesía» fueran simplemente dos ocupaciones humanas diferentes, cada una existente en sí misma y diferente por su esencia, entonces tendría que juzgarse lo dicho como una «travesura». ¡Pero, y si la esencia del pensar y la esencia del poetizar tuvieran que recibir de nuevo sus derechos iniciales! ¿Y si esto sólo pudiera acontecer en la medida en que el carácter de ligazón de la palabra y del habla tuviera que ser decidido inicialmente y tuviera que ser tomado al cuidado del hombre? Aquí sólo se trata de confrontar el peligro de una confusión sin pensamiento de sonidos verbales similares sobre el mismo asunto. Las siguientes observaciones sobre la poesía de Rilke tienen que ser comprendidas en los límites de esta intención.

Lo que Rilke, especialmente en la octava de sus *Elegías de Duino,* llama «lo abierto», tiene solamente en común el sonido y la vocalización con lo que el pensar de la esencia de la ἀλήθεια comprende en la palabra «abierto». Una breve dilucidación de lo que dice Rilke acerca de lo «abierto» puede ayudarnos a considerar más firmemente lo «abierto» como pensado en el dominio esencial de la ἀλήθεια, por el decisivo contraste con las palabras de Rilke. También nos servirá para hacer más precisa nuestra meditación sobre la ἀλήθεια.

Rilke habla de lo «abierto» especialmente en la octava de sus *Elegías de Duino,* dedicadas, significativamente, a Rudolf Kassner. No es nuestra intención presentar una interpretación comprehensiva de esta elegía, y tampoco es necesario. Lo que es necesario es solamente una indicación inequívoca de cómo la palabra de Rilke acerca de lo «abierto» es diferente en todos los respectos de lo «abierto» pensado en su conexión esencial con la ἀλήθεια, y en el sentido de una pregunta pensante que hay que pensar. El comienzo de la octava elegía de Duino reza:

Con todos los ojos mira la criatura
lo abierto. Sólo nuestros ojos están
como invertidos y colocados por completo en torno a
[criaturas
como trampas, alrededor de su salida libre.
Lo que *está* afuera lo conocemos solamente
por la faz del animal...

Los primeros versos de la elegía dicen inmediatamente a quién le es dado ver «lo abierto» y a quién no. Los ojos de la «criatura» y «nuestros» ojos, es decir, los ojos humanos, son opuestos en este respecto. ¿Qué significa aquí «la criatura»? *Creatura,* de *creare,* significa «lo que es hecho». *Creator* es el creador. *Creatio,* creación, es una determinación fundamental bíblico-cristiana del ente. *Omne ens est qua ens creatum*[24], con la excepción del creador increado mismo, el *summum ens. Creatura* en el sentido de *ens creatum* es, por tanto, también el hombre. De acuerdo con la narración bíblica de la creación, el hombre es la *creatura* formada por último. Así, *creatura* significa «creación», es decir, el mundo creado como un todo, en el cual el hombre es incluido como la «corona de la creación». Es en este sentido que la palabra *creatura* aparece en la conocida *sequentia* medieval, *Dies irae, dies illa,* un poema escrito por Thomas de Celano en la primera mitad del siglo XIII. De él procede igualmente la conocida biografía de san Francisco de Asís.

La cuarta estrofa de *Dies irae,* la cual algunos de ustedes habrán oído en la composición de Verdi, es como sigue:

Mors stupebit et natura
Cum resurget creatura
Iudicanti responsura.

La muerte entumece todo lo que emerge
cuando las criaturas resurgen
para responder a su juez.

Pero si ahora Rilke determina la «criatura» en oposición al hombre, y esta oposición es el tema exclusivo de la octava ele-

[24] «Todo ente, en cuanto ente, es algo creado.» *[N. del T.]*

gía, entonces la palabra «criatura» no puede significar *creatura* en el sentido del todo de la creación. La delimitación ambigua de esta palabra en el lenguaje de Rilke exige una interpretación de las *Elegías de Duino* como poesía unitaria y, específicamente, en conexión con los *Sonetos a Orfeo,* los cuales con frecuencia son aún más distantes de alcanzar. Pero ahora no sólo no hay ninguna ocasión para intentarlo, sino que, además, nos faltan todavía los «presupuestos hermenéuticos», los cuales tienen que ser extraídos primero de la poesía misma de Rilke.

La palabra «criatura» menciona en la poesía de Rilke «las criaturas» en el sentido estricto, es decir, «seres vivientes», con la exclusión del hombre. Este uso de la palabra «criatura» y «ser creado» no hace referencia a la creación del creador, en la manera de la fe cristiana, sino que «criatura» y «ser creado» son nombres para el ser viviente, el cual, a diferencia del ser viviente dotado de razón, el hombre, es peculiarmente «sin ayuda» y «miserable». La «criatura» es, sobre todo, el «animal»[25]. Se enfatizaría una vez más que la criatura no se distingue aquí del *«creator»* y no es puesta, por tanto, en relación con Dios por medio de dicha distinción, sino que «la criatura» es el ser viviente sin razón, a diferencia de lo racional. Pero Rilke no toma ahora la «criatura irracional» de acuerdo con el usual punto de vista, como más baja, es decir, menos potente, comparada con lo más alto, más potente, el ser humano. Rilke invierte la relación de poder del hombre y de las «criaturas» (es decir, animales y plantas). Esta inversión es lo que expresa poéticamente la elegía. La inversión de la relación en el rango de hombre y de animal se realiza con respecto a lo que ambos «seres vivientes» son respectivamente capaces dentro «de lo abierto». Lo «abierto» es, de acuerdo con

[25] Véase la «pequeña» criatura, el mosquito, y el «gran» pájaro, el murciélago. Véase carta a L. Salomé, 1. III. 1912, desde Duino: «animal» y «ángel». (Rainer Maria Rilke, *Briefe aus den Jahren 1907 zu 1914,* ed. Ruth Sieber-Rilke y Carl Sieber, Leipzig, 1933. Carta a Lou Andreas Salomé desde Duino el 1 de marzo de 1912, pp. 221 ss., especialmente p. 212.)

Para Rilke la «conciencia» humana, razón, el λόγος, es precisamente la limitación que hace al hombre menos potente que el animal. ¿Debemos, por tanto, convertirnos en «animales»? Véase carta desde Muzot del 11 de agosto de 1924, p. 282: «Contrapesos». Véase el nombramiento de los pájaros, el niño, el amado. (Rainer Maria Rilke, *Briefe aus Muzot,* ed. Ruth Sieber-Rilke y Carl Sieber, Leipzig, 1935. *Carta desde Muzot a Nora Purtscher-Wydenbruk del 11* de agosto de 1924, pp. 277 ss.)

ello, lo que atraviesa a ambos y a todo ente. ¿Es, por tanto, el ser mismo? Efectivamente. De esta forma, todo esto depende de que reflexionemos sobre el «sentido» en el cual el ser del ente es experimentado y dicho aquí. «Lo abierto» no es sin relación con la ἀλήθεια, si ésta es todavía la esencia oculta del ser. ¿Cómo podría ser de otra manera? Pero «lo abierto» según la palabra de Rilke y lo «abierto» pensado como la esencia y la verdad de la ἀλήθεια misma son diferentes en lo más extremo, tan separados como el inicio del pensar occidental y el cumplimiento de la metafísica occidental mismos –y, sin embargo, ellos precisamente se copertenecen.

> «Con todos los ojos abiertos mira la criatura
> lo abierto. Sólo nuestros ojos...»

no ven lo abierto, no inmediatamente. El hombre ve tan poco lo abierto, que él requiere primero del animal para verlo. El quinto y sexto verso dicen claramente:

> «Lo que *está* afuera lo conocemos solamente
> por la faz del animal...».

Lo que Rilke menciona con lo abierto no puede ser comprendido o, incluso, propiamente preguntado, a menos que veamos con claridad que el poeta hace una distinción entre el animal o el ser viviente sin razón por un lado, y el hombre, por el otro. Guardini, al contrario, interpreta esta elegía como si, sobre la base de la relación de la «criatura» con lo «abierto» –pudiéramos decir *ens creatum* en general–, el poema fuera una clase de prueba para la existencia de una creación de Dios.

La oposición de animal y hombre, ser viviente sin razón y racional, es una distinción cuya forma inicial hay que buscarla entre los griegos. Conocemos ya esta distinción a partir de las observaciones anteriores. El hombre es, de acuerdo con ellas, τὸ ζῷον λόγον ἔχον, lo que emerge por sí mismo y en este emerger, para su relación con lo emergido, «tiene la palabra». Al contrario, el animal es lo que emerge por sí mismo, al cual le es negada la palabra ζῷον ἄ-λογον. Pero la esencia del decir es para los griegos y aún para Platón y Aristóteles τὸ ἀποφαίνεσθαι – el dejar aparecer de lo desoculto como tal, el cual ambos filósofos

expresan como τὸ δηλοῦν, el revelarse de lo abierto. El hombre, y sólo él, es el ente que, porque tiene la palabra, mira dentro de lo abierto y ve lo abierto en el sentido del ἀληθές. Al contrario, el animal no ve lo abierto, y nunca lo hace, con ninguno de sus ojos. El comienzo de la octava elegía de Rilke dice exactamente lo opuesto. ¿Efectúa Rilke con ello una inversión de la determinación metafísica occidental de hombre y animal en su «relación» con lo abierto?

El problema radica en que, como condición fundamental de la esencia de una inversión («revolución»), cualquiera que sea aquello con respecto a lo cual la revolución tiene lugar, tiene que permanecer lo mismo y ser asegurada como lo mismo. Y en el presente caso esta condición no se cumple. Pues lo abierto, mencionado por Rilke, no es lo abierto en el sentido de lo desoculto. Rilke no sabe ni sospecha nada de la ἀλήθεια, tan poco como Nietzsche. Por consiguiente, Rilke está completamente atado a los límites de la determinación metafísica tradicional de hombre y animal. Específicamente, Rilke asume la forma de esta determinación que ha surgido en la época moderna y se ha consolidado en los siglos XIX y XX: del griego ζῷον λόγον ἔχον al *animal rationale*. Esta determinación esencial del hombre como el «ser viviente racional» es exactamente tan distante de los griegos como *veritas* y *certitudo* de ἀλήθεια. El hombre es, como *animale rationale,* el «animal» que calcula, planifica, que se dirige hacia el ente como lo objetivo, que representa lo que es objetivo y lo ordena. El hombre se relaciona por todas partes con objetos, es decir, con lo que está frente a él. Esto implica que el hombre mismo es el «sujeto», la esencia que, poniéndose a sí misma consigo misma, dispone de sus objetos y, de este modo, los asegura por sí mismos. Rilke piensa el hombre siempre en el sentido de la metafísica moderna. Esta corriente concepción metafísica del hombre es el presupuesto para el intento poético de interpretar la esencia del hombre en el sentido de la metafísica biológica moderna. El hombre es el ser viviente que, por vía de la representación, fija los objetos y mira así lo que es objetivo; y al mirarlos los ordena, y en este ordenamiento pone en su sitio lo ordenado como algo dominado, como su posesión.

La parte final de la elegía expresa inequívocamente todo esto y atestigua con ello que la distinción entre hombre y animal o,

más exactamente, la interpretación de la esencia del hombre a partir de la esencia del animal, es el tema que atraviesa todo el poema:

> «Y nosotros: espectadores, siempre y por doquier,
> virados hacia el todo ¡y nunca hacia afuera!
> Nos colma. Lo ordenamos. Se desintegra.
> Lo ordenamos de nuevo y nos desintegramos nosotros
> [mismos».

Las palabras decisivas de estos versos y dicen: «¡... y nunca hacia afuera!», es decir, nunca en «lo abierto» la «criatura» «ve con todos sus ojos», mientras que nosotros podemos saber del «hacia afuera» y de lo que está «fuera», «solamente por la faz del animal». ¿Qué menciona Rilke entonces con lo «abierto»? De acuerdo con el significado obvio, cuando pensamos lo «abierto» pensamos en algo abierto en contraste con algo cerrado. Y lo que está abierto es «un espacio». Lo abierto remite al dominio esencial del espacio si lo pensamos también como lo que ha sido traído a la luz, en el sentido de lo oculto y del salir de lo oculto. En la senda del pensar que piensa ἀλήθεια en su esencia, alcanzaremos el lugar donde tendremos que preguntar por la relación entre lo desoculto y el espacio. ¿Tenemos que pensar lo desoculto a partir de la esencia de lo espacial, o se funda lo espacial y todo espacio en la esencia de ἀλήθεια experimentada inicialmente? De todas maneras, lo abierto remite a lo espacial. Lo dicho por Rilke acerca de lo «nunca hacia afuera» y de «lo que está afuera» está referido, por tanto, a este dominio. Además, la elegía dice:

> «*Nosotros* nunca tenemos, ni un único día,
> el puro espacio ante nosotros, en el que las flores
> brotan infinitamente».

«Infinitamente» significa aquí tanto «sin fin», sin detenerse en un límite, como también «en el todo». «Emerger» no significa aquí, por supuesto, lo que piensan los griegos con φύειν, sino el «emerger» a través del cual, como un trozo de azúcar se disuelve en el agua, lo emergente es disuelto y acumulado en el todo del aire y en todas las relaciones cósmicas. Este emerger

es posible porque no hay nada que esté frente al «ser viviente» (animales y plantas) como objeto, por lo cual lo viviente retorna sobre sí mismo y es forzado a la reflexión. El significado fundamental de la palabra «abierto», que lo determina todo y lo porta todo, es para Rilke lo sin límite, lo infinito, donde los seres vivientes toman aliento y se disuelven sin restricción en las irresistibles relaciones de las conexiones causales de la naturaleza, con el fin de flotar en esta infinitud. De acuerdo con este dominio de lo ilimitado, Rilke llama al animal «el libre animal». Pero, hasta qué punto Rilke puede decir: «Con todos los ojos la criatura ve lo abierto», y hasta qué punto «lo abierto» está «tan profundo en la faz del animal», es esto lo que el poeta tendría que justificar poéticamente. Debemos aclarar aquí ante todo el significado de «ver». Rilke dice de «nuestros ojos» que éstos serían «como invertidos». Ellos no se dirigen al dominio de lo sin objeto, sino que, en el representar del objeto, son doblados en sí mismos por este objeto en la dirección contraria. Por eso, si nuestros ojos miran una criatura, ésta es capturada como un objeto por nuestra representación; la «libre salida» de la mirada de la criatura en lo abierto es suspendida y distorsionada por nuestra objetivación. Nuestros ojos son «trampas» para la mirada del animal, en las cuales es atrapada su mirada y hecha cautiva. Estas trampas cierran, encierran e impiden el acceso a lo abierto. Lo que esto significa es expresado más fácilmente en el giro *«mar abierto». Éste es alcanzado cuando han desaparecido todas* las fronteras de la tierra. Lo abierto es la ausencia de fronteras y de límites, lo sin objeto, pero no pensado como carencia, sino como el todo originario de lo real, en el cual la criatura es admitida inmediatamente y dejada libre.

Al contrario, el hombre es forzado a una relación de los objetos con él mismo como sujeto, una relación que dispone el todo de lo que Rilke llama lo abierto, y que al mismo tiempo lo cierra cada vez que esta relación aparece. Según Rilke, el animal ve más que el hombre, porque la mirada fija del animal no es impedida por ningún objeto, sino que puede proseguir infinitamente en lo sin objeto, aunque por supuesto sin saber cómo. El animal «tiene ante sí» lo sin límite. Nunca encuentra un límite en su senda, por tanto, tampoco la muerte. El animal está «libre de la muerte» con su avanzar en lo sin límites; su avance nunca vuelve hacia atrás, como es el caso del representar hu-

mano, y nunca ve lo que está detrás de él mismo. Lo sin límites como un todo también puede ser llamado «Dios», en un modo poco exacto de hablar. Así, Rilke dice en esta elegía:

> «el libre animal
> tiene su decadencia siempre detrás de sí
> y a Dios ante sí, y cuando marcha, marcha
> en la eternidad, así como lo hacen las fuentes».

Todo esto suena muy extraño y es sólo una forma poética de la popular metafísica biológica del final del siglo XIX. Allí y, en realidad, desde Descartes, el representar del hombre es llamado una conciencia de objetos que se refleja en sí misma, como un representar consciente de sí mismo. Y, de este modo, el comportamiento del animal es sin conciencia de sí y es, en este sentido, un estimular inconsciente y un impulso de los instintos en una dirección no determinada objetivamente.

La prioridad de lo inconsciente sobre lo consciente corresponde a la prioridad del animal libre sobre la esencia aprisionada del hombre. El espíritu de la filosofía de Schopenhauer, mediada por Nietzsche y las doctrinas del psicoanálisis, está detrás de esta poesía. Aunque la metafísica de Nietzsche con respecto a la doctrina de la voluntad de poder permanece fuera de la poesía de Rilke, allí actúa, empero, un decisivo elemento común: la esencia del hombre es comprendida con base en la esencia del animal. Aquí es «poetizada», allí pensada. Desde un punto de vista puramente metafísico, es decir, con respecto a la interpretación del ente como realidad racional o irracional, el dominio de la experiencia poética fundamental de Rilke no es en nada diferente de la posición fundamental del pensamiento de Nietzsche. Ambos están tan alejados como es posible de la esencia de la verdad en cuanto ἀλήθεια, justamente como lo estaba la metafísica moderna y la medieval. Sin embargo, puesto que la metafísica moderna, en unidad con la metafísica cristiano-medieval, reposa en el mismo fundamento, a saber, en la transformación romana de la metafísica de Platón y Aristóteles, es fácil ver así en la poesía de Rilke el último vástago de la metafísica moderna, en el sentido de un cristianismo secularizado, y mostrar que lo secularizado es justamente sólo un epifenómeno del fenómeno originario del cristianismo. En

esta interpretación, la poesía de Rilke aparece como un tipo de cristianismo malogrado, al que hay necesidad de socorrer, y dicha apologética corre también el peligro de contravenir la palabra expresada y la voluntad del poeta.

Ahora, podríamos replicar que no estamos interesados en una explotación apologética cristiana de la poesía de Rilke. Pero rechazamos también todo intento de aplicar a la poesía la regla de medida de una «filosofía». Nos atenemos solamente a la palabra poético-artística. Ésta es ciertamente una actitud auténtica y que hace justicia al poeta mismo. Pero deja una pregunta incuestionada, a saber, ¿qué nos obliga propiamente a la palabra poética? Esta pregunta se funda en una aún más esencial: ¿qué verdad es propia para la poesía como poesía? El mero llamado a vivencias personales y a impresiones, el cual está implicado en el llamado al poeta mismo como el último soporte de la validez de su palabra, es aquí demasiado poco, es decir, no es absolutamente nada en una época en la que no sólo se tiene que decidir sobre el ser y el no-ser de un pueblo, sino, ante todo, sobre la esencia y la verdad del ser y el no-ser mismos, los cuales, sencillamente, están en juego. De este modo, podría ser más importante, esto es, más objetivo, insertar la poesía de Rilke en la tradición de la conciencia cristiana, en lugar de deliberar acerca de las «experiencias» subjetivas de un individuo perplejo.

Nuestro pensamiento sería también demasiado estrecho y oblicuo, si quisiéramos defender la opinión de que, por la referencia a lo «abierto» en Rilke, medimos su poesía con el parámetro de conceptos filosóficos, con el fin de juzgarla o, incluso, de condenarla, de acuerdo con esa medida. Indudablemente, la palabra de Rilke sobre lo «abierto» fue puesta en relación con la esfera esencial de ἀλήθεια. La pregunta es si esto es solamente un así llamado concepto filosófico, o si en el curso de nuestra reflexión se ha hecho claro que la palabra ἀλήθεια nombra un acaecimiento-propicio, a cuyo dominio pertenece aún la palabra de Rilke sobre lo «abierto», así como toda palabra occidental que habla de ser y verdad, un decir que puede experimentar aún y saber ese acaecimiento-propicio, o haber olvidado desde hace mucho tiempo su último estremecimiento.

Hay, por supuesto, una hendedura entre lo que Rilke llama «lo abierto» y lo abierto en el sentido del desocultamiento del ente. Lo «abierto» que se esencia en ἀλήθεια deja emerger pri-

mero el ente y hacerlo presente como ente. El hombre sólo ve esto abierto. Más específicamente, el hombre ve primero y en la mayoría de los casos dentro de esto abierto, mientras él se comporte por todas partes y siempre con el ente, bien sea que éste salga al encuentro en el sentido griego, como lo que emerge y llega a la presencia, bien sea en el sentido cristiano, como *ens creatum,* o en el sentido moderno como objeto. En su comportamiento con el ente, el hombre ve con anticipación lo abierto por morar en el proyecto del ser que abre y es abierto. Sin lo abierto, como aquello en lo cual se esencia el ser mismo, el ente no podría desocultarse ni ocultarse. El hombre, y sólo él, ve dentro de lo abierto, aunque sin contemplarlo. Solamente la mirada esencial del pensar auténtico contempla el ser mismo. Pero también aquí el pensador sólo puede contemplar el ser, porque él lo ha visto ya como hombre.

Al contrario, el animal no ve ni contempla nunca lo abierto, en el sentido del desocultamiento de lo desoculto. Por eso, el animal tampoco puede moverse en lo cerrado como tal y, mucho menos, comportarse con lo oculto. El animal está excluido del dominio esencial del conflicto entre desocultamiento y ocultamiento. La señal de esta exclusión esencial es ésta, que ningún animal y ninguna planta «tienen la palabra».

Esta referencia a la exclusión del animal del dominio esencial del desocultamiento nos introduce en el carácter enigmático de todo lo viviente. Pues el animal está referido a su círculo de comida, presa y sexo, de un modo esencialmente diferente del modo como la piedra está referida a la tierra, sobre la cual descansa. En la esfera de lo viviente, caracterizado como planta o animal, encontramos el peculiar despertar de la excitabilidad, por la cual lo viviente es «excitado», es decir, conmovido hacia un emerger dentro de un círculo de estimulabilidad, con base en la cual atrae a otros seres vivientes dentro del círculo de su actividad. Ninguna excitabilidad o estimulabilidad de plantas y animales traen jamás lo viviente en lo libre, de tal modo que lo que es excitado pudiera dejar que lo excitable «sea» siempre lo que es meramente como excitable, sin mencionar lo que es antes de la excitación y sin ésta. Planta y animal están suspendidos de algo fuera de ellos mismos, sin «ver» nunca ni el afuera ni el adentro, es decir, sin haberlos puesto como un aspecto desoculto en lo libre del ser. Y nunca podría ser posible para una

piedra, como tampoco para un avión, elevarse hacia el sol en el alborozo y moverse como una alondra, la cual, empero, no ve lo abierto. Lo que la alondra «ve», y cómo ve, y qué es lo que aquí llamamos «ver», sobre la base de nuestra observación de que la alondra tiene ojos, son cuestiones que quedan por preguntar. En efecto, una capacidad de poetizar originalmente requeriría dejar entrever lo que es oculto de lo viviente, una capacidad poética a la cual son propuestas más y más altas cosas, y cosas más esenciales (puesto que son genuinamente esenciales), contra una mera hominización de plantas y animales. Pero en *la metafísica* el hombre también es experimentado al mismo tiempo como ser viviente y como «animal» en un amplio sentido, sobre la base de razones que rechazan el modo como el ser mismo se revela a sí mismo inicialmente.

Puesto que en la metafísica el hombre es experimentado y pensado como el animal racional, la animalidad es interpretada, contra el patrón de medida de la racionalidad, como lo que es irracional y sin razón, esto es, interpretado contra la intelectualidad humana, como lo que es instintivo. De este modo, en la metafísica y en sus repercusiones científicas, el misterio de lo viviente queda fuera de atención; pues los seres vivientes o bien son expuestos a la agresión de la química, o son transferidos al campo de la «psicología». Ambas pretenden buscar el enigma de la vida. Nunca lo encontrarán, no sólo porque toda ciencia está sólo sujeta a lo penúltimo y tiene que presuponer lo último como lo primero, sino también porque el enigma de la vida nunca será encontrado allí donde el misterio de lo viviente ya ha sido abandonado.

Puesto que la poesía de Rilke tampoco experimenta ni aprecia los límites esenciales entre el misterio de lo viviente (planta-animal) y el misterio de lo histórico, es decir, el hombre, su palabra poética nunca alcanzará la cumbre de una decisión fundable históricamente. Casi parecerá como si en esta poesía operara una hominización ilimitada y sin fundamento del animal, por medio de la cual el animal, con respecto a la experiencia originaria del ente como un todo, es puesto incluso sobre el hombre y llega a ser de cierta forma un «super-hombre»:

> «Lo que *está* afuera lo conocemos solamente
> por la faz del animal...».

Aquí habría que preguntar: ¿quiénes son los que hablan aquí en el «nosotros»? «Nosotros» – los hombres modernos de la metafísica moderna, cuya humanidad, con respecto a una experiencia esencial del ser, ha transcurrido en el callejón sin salida del olvido del ser.

En la relación del hombre actual con la poesía de Rilke hay mucha seriedad y cuidado, aunque no menos confusión, irreflexión y fuga. Rilke disfruta de las palabras, pero no considera la palabra. Habla de lo «abierto» sin pensamiento y no pregunta cuál podría ser el significado de la apertura de lo abierto, si solamente significa una progresión sin fin de objetos ilimitados, o si en la palabra de lo «abierto» es pensado el desocultamiento que habilita primero objetos en una objetividad como lo libre, sin que ni siquiera la nada pueda originarse en su inesencia y blandir su amenaza.

«Lo que *está* afuera» y lo que *«es»* en general, lo es «afuera» o «adentro», o en ningún «espacio», eso sólo lo sabemos sobre la base de un saber del ser, el cual se esencia en sí mismo como lo libre, en cuyo despejamiento el ente encuentra un acceso al desocultamiento y de este modo una elevación al aparecer y, con ello, el orden del presenciar.

§ 9. Θεά - Ἀλήθεια. La mirada del ser en lo abierto despejado por él. La indicación de la referencia a la palabra de Parménides: el viaje del pensador a la casa de Ἀλήθεια *y su pensar hacia el inicio. El decir del inicio en el lenguaje de Occidente*

Estaríamos ahora quizá en condiciones de ver ya más claramente algunas cosas. Lo abierto que actúa en la esencia de ἀλήθεια es tan difícil de contemplar, no sólo porque es lo más próximo, sino porque despeja y otorga primero, de este modo, lo más próximo, todo lo que es próximo, de igual manera que lo lejano.

Pero esta dificultad para contemplar lo abierto es sólo una señal de que lo que podría llegar en nuestra mirada esencial es despojado por nosotros de su llegada, debido a nuestra falta de autorización para lo que se nos ha conferido ya constantemente como el ser mismo y se retrae, por eso, al mismo tiempo

siempre de nuevo, sin que sospechemos este acaecimiento-propicio.

Sin embargo, quizá podemos pensar y retener ahora algo simple, a saber, que ἀλήθεια es la mirada del ser en lo abierto que es despejado por él mismo y como sí mismo, lo abierto para lo desoculto de todo aparecer. ¿Podría lo que es dicha esencia ser un mero «concepto»? Nuestra reflexión precedente no ha intentado otra cosa que lograr una experiencia pensante de esta pregunta asombrosa.

Ἀλήθεια es θεά, la diosa –pero indudablemente sólo para los griegos y, en ellos mismos, sólo para algunos de sus pensadores–. La verdad –una diosa en el sentido griego para los griegos–. Ciertamente.

Pero, ¿qué es la esencia de la verdad para nosotros? No lo sabemos, porque no comprendemos la esencia de la verdad ni nos comprendemos a nosotros mismos, y no sabemos quiénes somos nosotros mismos. Quizá esta doble ignorancia sobre la verdad y sobre nosotros mismos sea una y la misma. Pero está bien ya saber este no-saber y, precisamente, a causa del ser, al cual pertenece la veneración del pensar. Pensar no es ningún saber, pero es quizá más esencial que el saber, porque es más próximo al ser en aquella cercanía que está velada desde la lejanía. No sabemos la esencia de la verdad. Por eso, es necesario para nosotros preguntar acerca de ello e insistir en esta pregunta, de tal modo que experimentemos la condición mínima que debe cumplirse, si nos disponemos a dignificar la esencia de la verdad con una pregunta. Esta condición consiste en que lleguemos a ser pensantes.

Nuestro intento de reflexión ha sido acompañado por *una* comprensión, de acuerdo con la cual sólo podemos pensar la esencia de la verdad si nos acercamos a los márgenes más extremos del ente como un todo. De este modo conocemos que un instante de la historia es próximo, cuya univocidad de ninguna manera es determinada simplemente o, en absoluto, con base en la situación presente del mundo y de nuestra propia historia en él. No «se trata» simplemente «de» ser o no-ser de nuestro pueblo histórico, ni «de» ser o no-ser de una «cultura europea», pues lo que está en juego en ello es solamente el ente. Previamente a todo esto tiene que decidirse inicialmente el ser y el no-ser mismos, el ser y el no-ser en su esencia, en la ver-

dad de su esencia. ¿Cómo puede ser salvado el ente y ser albergado en lo libre de su esencia, si la esencia del ser es irresuelta, incuestionada e, incluso, olvidada?

Sin la verdad del ser no hay nunca una constancia del ente; sin la verdad del ser y sin el ser y sin la esencia de la verdad, la decisión misma sobre ser y no-ser de un ente permanece sin lo abierto de la libertad, a partir de la cual se inicia toda la historia.

Retorna la pregunta: ¿qué es la esencia de la verdad para nosotros? *Nuestra lección debía dar primero sólo una indicación sobre el ámbito desde el cual habla la palabra de Parménides.*

La indicación de esta referencia apuntaba al destino hacia el cual el pensador inicial está en camino, a saber, la casa de la diosa Ἀλήθεια. Esta casa orienta entonces el curso de la experiencia propia del pensador. La casa de la diosa es el primer lugar de llegada del viaje del pensamiento, y la misma casa es el punto de partida para el curso del pensar que porta todas las relaciones con el ente. La esencia de esta casa es completamente determinada por la diosa. Su habitar en ella hace primero, de la casa, la casa que es. Y en el habitar es realizada la «esencia» de la diosa. Ésta es la presencia misma y, por tanto, la mirada habitable del despejar dentro de la oscuridad. Ἀλήθεια es la desocultación que alberga en sí toda emergencia y todo aparecer y desaparecer. Ἀλήθεια es la esencia de lo verdadero: la verdad. Ésta se esencia en todo lo esenciable y es la esencia de toda «esencia»: la esencialidad.

Experimentarla es la determinación del pensador inicial. Su pensar sabe en la esencialidad la esencia de la verdad (no la de lo verdadero) como verdad de la esencia.

Como la esencia de la emergencia (φύσις), ἀλήθεια es el inicio mismo. El viaje a la casa de la diosa es el pensamiento hacia el inicio. El pensador piensa el inicio, en la medida en que piensa la ἀλήθεια. Dicho recuerdo es el único pensamiento del pensar. Este pensamiento, como la sentencia del pensador, ingresa en la palabra y el lenguaje de Occidente.

Este lenguaje expresa la esencia de la historia, la cual, porque es el envío del ser y porque el ser sólo llega a la luz de repente, acaece-propicia siempre en lo repentino del inicio inicial. La historia, predispuesta a partir de la esencia inicial del despejamiento del ser, destina el ente siempre de nuevo en el destino de la decadencia en vastas ocultaciones que perduran.

De acuerdo con este destino, dominan ahora las decadencias, los ocasos de lo que emerge inicialmente.

La tierra englobada por esta historia en su tiempo-espacio, y albergada de este modo, es el Occidente [*Abend-land,* literalmente, «tierra de la tarde»], de acuerdo con el significado inicial (esto es, en términos de la historia del ser) de esta palabra.

El lenguaje de Occidente expresa el inicio, esto es, la esencia todavía oculta de la verdad del ser. La palabra del lenguaje de Occidente preserva la pertenencia de la humanidad occidental a la región de la casa de la diosa Ἀλήθεια.

Apéndice

[El siguiente texto es un primer proyecto de la repetición de las páginas 72-74 [del manuscrito], las cuales no fueron incluidas por Heidegger en su lección. -Ed.]

El hombre moderno tiene una «vivencia» del mundo y lo piensa vivenciándolo, es decir, por sí mismo como el ente que, en cuanto fundamento, sirve de base a toda explicación y ordenamiento del ente como un todo. En el lenguaje de la metafísica, lo que sirve de base al fundamento es *«subjectum»*. El hombre moderno es por esencia «sujeto». Sólo porque él es «sujeto», puede su Yo o su Yoidad llegar a ser esencial. El hecho de que el Tú sea contrapuesto al Yo y que el Yo sea de este modo colocado en sus límites e imponga así la relación Yo-Tú, y el hecho de que el lugar del individuo sea tomado por la comunidad, la nación, el pueblo, el continente y el planeta, de ninguna manera significa que, comprendida metafísicamente, sea superada la subjetividad del hombre moderno, sino que es conducida por primera vez a su estado incondicionado. La «antropología», cuya forma anglo-americana es la sociología, ha suplantado el pensar esencial. Solamente cuando el hombre se hace sujeto, el ente no-humano se hace objeto. Sólo en el dominio de la subjetividad puede surgir una disputa sobre la objetividad, sobre su validez, sus beneficios y sus pérdidas, y sobre sus ventajas y desventajas en un caso particular.

Pero, puesto que la esencia del hombre, para los griegos, no es determinada como sujeto, un conocimiento del inicio histórico de Occidente es difícil y extraño para el «pensar» moderno, si se asume que la «vivencia» moderna no es interpretada simplemente hacia atrás en el mundo griego, como si el hombre

moderno poseyera una relación de intimidad personal con los griegos, sólo porque organiza periódicamente los «Juegos Olímpicos» en las principales ciudades del planeta. Aquí, la fachada del título derivado es lo único griego. Con ello no es dicho nada en contra de los Juegos Olímpicos mismos, pero sí en contra de la opinión errada de que ellos tienen alguna relación con la esencia griega. Y debemos saber esto si queremos conocer la esencia completamente diferente de la historia moderna, es decir, si queremos experimentar al mismo tiempo nuestro propio destino en su determinabilidad esencial. Sin embargo, esta tarea es demasiado inquietante y demasiado seria para que la opinión sin pensamiento y el parloteo puedan ser tomados en la más leve consideración. Quien toma lo dicho en esta lección por lo que simplemente es dicho, a saber, como una palabra de atención y de incipiente cuidado en el pensar, también aprenderá con el tiempo a dejar de lado todos los «afectos» sentimentales que se abren paso tan rápidamente en una «toma de posición» sin pensamiento y locuaz. Quien sólo está sentado aquí con el fin de coger al vuelo algún material para sus afectos políticos o antipolíticos, religiosos o antirreligiosos, científicos o anticientíficos, está errado y sustituye lo que justamente llega a su mente en una tarde en particular por lo que ha sido la tarea del pensar en Occidente por los últimos dos milenios y medio, desde su inicio histórico. Por cierto, la estupidez en circulación no puede ser, para los pensantes, una razón para renunciar a la tarea de orientarse por lo esencial. El parloteo vacío no puede ser interrumpido. Pero, del mismo modo, la consideración del nivel de quienes son demasiado perezosos para pensar pone en peligro el pensamiento esencial.

Nuestras discusiones sobre «lo romano» son interpretadas como resultado de una hostilidad anti-cristiana. Dejemos de lado la teología para decidir si la meditación sobre la esencia de la verdad, tomada en su contexto, no podría ser más fructífera para la preservación de la cristiandad que el deseo aberrante de construir nuevas pruebas fundadas «científicamente» para la existencia de Dios y para la libertad de la voluntad, sobre la «base» de la física atómica moderna.

Inicialmente, la esencia emergente del ser dispone y determina el modo del albergamiento de lo desoculto como la palabra. La esencia de la palabra dispone y determina primero la

esencia de la humanidad correspondiente a ella, y de este modo remite ésta a la historia, es decir, al inicio esencial y a la transformación de la esencia de la verdad del ente. Pero en ninguna parte hay una humanidad que forme por sí misma una mirada del ser y se establezca luego a sí misma con esta mirada, como si el ser y la mirada de éste fueran como las astas que se forman en un buey, y con el cual luego vegeta. Sólo porque el ser y la verdad del ser son esencialmente más allá de todos los hombres y humanidades, el «ser» o el «no-ser» de la esencia del hombre pueden y tienen, por consiguiente, que estar en juego allí donde el hombre es determinado como histórico, para la preservación de la verdad del ser. Una decadencia nunca es superada simplemente porque sea detenida o de cierto modo frenada y conducida en un progreso hacia «mejores tiempos». Todo progreso podría ser sólo un paso «fuera del» dominio esencial del inicio. Solamente en vista del inicio puede ser pensada y experimentada una decadencia. La decadencia sólo puede ser superada cuando el inicio es salvado, pero luego es ya superado. Y el inicio sólo puede ser salvado cuando puede ser el inicio que es. El inicio sólo es inicial cuando el pensar mismo es inicial y cuando el hombre en su esencia piensa inicialmente. Esto no significa la tarea imposible de repetir el primer inicio, en el sentido de una renovación del mundo griego y de su transformación en el aquí y el ahora. Al contrario, significa ingresar, por medio del pensamiento inicial, en una confrontación y en un diálogo con el inicio, con el fin de percibir la voz de la disposición y determinación del futuro. Esta voz sólo puede ser escuchada allí donde es experiencia. Pero la experiencia es en su esencia el dolor, en el cual el ser otro esencial del ente se revela en oposición a lo usual. La más alta forma de dolor es el morir de la muerte como un sacrificio para la preservación de la verdad del ser. Este sacrificio es la experiencia más pura de la voz del ser. ¡Pero, y si la humanidad alemana es esa humanidad histórica que, como la griega, es llamada a poetizar y a pensar, y si esta humanidad alemana tiene que percibir primero la voz del ser! ¡Pero los sacrificios no tienen que ser entonces tantos como las causas que los ocasionan inmediatamente, puesto que el sacrificio tiene *en sí mismo* su propia esencia y no requiere de metas y de usos! ¿Entonces, y si la voz del inicio se anunciara a sí misma en nuestro destino histórico?

¿Pero, y si el inicio ha caído en el olvido? ¿No tendríamos entonces que experimentar primero que este olvido no es una mera negligencia o una omisión del hombre, sino que es un acaecer-propicio que pertenece a la esencia del ser mismo, es decir, al desocultamiento?

¿Y si no sólo el hombre ha olvidado la esencia del ser, sino que además el ser mismo ha olvidado al hombre y lo ha abandonado en el auto-olvido? ¿Hablamos aquí de λήθη sólo para aparentar erudición?

Los griegos guardan silencio por largo tiempo sobre λήθη. Pero a veces dicen una palabra. Hesiodo menciona λήθη a una con Λιμός, la ausencia de alimento, como una de las hijas de la noche encubridora. Píndaro habla de ella e indica la dirección que nuestra mirada debe seguir en su esencia oculta.

Epílogo del editor

El presente libro (volumen 54 de la *Gesamtausgabe* publicada por Vittorio Klostermann) contiene el texto inédito hasta la fecha de la lección de una hora que Martin Heidegger dirigió durante el semestre de invierno 1942-1943 en la Universidad de Friburgo, bajo el título «Parménides y Heráclito».

Sin embargo, hemos preferido el título «Parménides» para la presente lección, en vista de la ocupación casi exclusiva con Parménides.

El editor tuvo a su disposición el manuscrito integrado por 84 páginas numeradas de la lección y por 34 páginas de las repeticiones. Martin Heidegger no preparó una repetición para cada lección. El autor mismo indicó las páginas donde debían ser insertadas las repeticiones, pero recayó en el editor la elección de la respectiva sección de las líneas en las páginas indicadas.

Los manuscritos constan de páginas escritas transversalmente en formato de folio. Las mitades derecha de las páginas contienen numerosas interpolaciones, puestas una dentro de otra; Martin Heidegger indicó en cada caso sus conexiones en el texto.

El «apéndice» agregado es el texto de una repetición que remite a las páginas 72-74. No se expuso en la lección y fue descrito por Martin Heidegger como un «mero proyecto».

El editor tuvo también a su disposición las copias escritas a máquina de todos los manuscritos mencionados arriba. Fueron cotejadas dos veces con los originales. Algunos pasajes en los

manuscritos que faltan en las *transcripciones* fueron insertados por el autor mismo en el lugar correspondiente.

Martin Heidegger revisó completamente la transcripción durante la preparación de su lección sobre el Logos de Heráclito (véase *Gesamtausgabe,* vol. 55), y complementó la transcripción en numerosas ocasiones con algunas interpolaciones, a veces pequeñas, a veces extensas. El editor las descifró y sin excepción las tomó en cuenta para el presente texto.

La división en parágrafos numerados, las subdivisiones, así como las formulaciones de todos los títulos, proceden del autor. Las últimas están estrechamente ligadas al texto de la lección. De acuerdo con el deseo de Martin Heidegger, una extensa tabla de contenido acompaña a la obra; junto con las divisiones del texto, permitirá al lector ver con claridad la estructura de la lección.

En conexión con el presente volumen, también se remite al lector al ensayo de Heidegger «Moira (Parménides, Fragmento VIII, 34-41)», que apareció en *Vorträge und Aufsätze,* publicado por primera vez en 1954.

El editor quisiera expresar sus sinceros agradecimientos por la ayuda que recibió en esta obra de H. Heidegger, H. Tietjen, y W. Deyhle, quienes revisaron la copia mecanografiada, y de F.-W. von Herrmann, quien respondió a las preguntas concernientes al desciframiento de las interpolaciones. Igualmente, quiero dar las gracias a F. B. Vawter, C. M. de De Paul University, por la ayuda técnica.

De Paul University, Chicago, octubre 1981
Manfred S. Frings

ÍNDICE

Introducción

PRIMERA PARTE

La tercera indicación de la palabra que traduce ἀλήθεια: el dominio del ser de la oposición entre ἀλήθεια y λήθη en la historia

SEGUNDA PARTE

La cuarta directriz de la palabra traducible ἀλήθεια.
Lo abierto y lo libre del despejamiento del ser.
La diosa «verdad»